VISIT…

МИШЕЛЬ ФУКО

МИШЕЛЬ ФУКО

МУЖЕСТВО ИСТИНЫ

УПРАВЛЕНИЕ СОБОЙ И ДРУГИМИ II

МУЖЕСТВО ИСТИНЫ

МУЖЕСТВО ИСТИНЫ

УПРАВЛЕНИЕ СОБОЙ И ДРУГИМИ II

Programme

Издание осуществлено в рамках Программ содействия издательскому делу при поддержке Французского института

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la publication de l'Institut français

MICHEL FOUCAULT

LE COURAGE DE LA VÉRITÉ

LE GOUVERNEMENT DE SOI ET DES AUTRES II

Cours au
Collège de France
(1983 – 1984)

Édition établie sous la direction
de François Ewald et Alessandro Fontana,
par Frédéric Gros

Hautes Études

Gallimard
Seuil

МИШЕЛЬ ФУКО

МУЖЕСТВО ИСТИНЫ

УПРАВЛЕНИЕ СОБОЙ И ДРУГИМИ II

Курс лекций,
прочитанных
в Коллеж де Франс
в 1983 – 1984 учебном году

Перевод с французского А.В. Дьякова

Санкт-Петербург
«Наука»
2014

УДК 1(091);17
ББК 87.3; 87.7
Ф94

Фуко М. Мужество истины. Управление собой и другими II. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1983—1984 учебном году / М. Фуко; Пер. с фр. А. В. Дьяков. — СПб.: Наука, 2014. — 358 с.

ISBN 978-5-02-037148-4

Лекционный курс «Мужество истины», прочитанный Мишелем Фуко в Коллеж де Франс в 1983—1984 учебном году, представляет собой продолжение курса предыдущего года «Управление собой и другими». Развивая характерную для последнего периода его творчества тематику «заботы о себе», философ предлагает пересмотр своих прежних работ, очерчивая итоговую триаду своих приоритетных исследовательских объектов: знание—власть—субъект. Настоящий лекционный курс стал последним, поскольку через несколько месяцев после его окончания деятельность Фуко была прервана смертью.

Предназначается философам, историкам и всем, кто интересуется интеллектуальной культурой Франции.

ISBN 978-5-02-037148-4 (рус.)
ISBN 978-2-02-065870-6 (фр.)

© Seuil/Gallimard, 2009
© Издание на русском языке, распространение на территории Российской Федерации, Издательство «Наука», 2014
© А. В. Дьяков, перевод, послесловие, 2014
© П. Палей, оформление, 2014

Вместо предисловия

Мишель Фуко преподавал в Коллеж де Франс с января 1971 г. до своей смерти в июне 1984 г., за исключением 1977 г., когда он смог воспользоваться отпуском, предоставляемым раз в семь лет. Его кафедра называлась «История систем мысли».

Она была создана 30 ноября 1969 г. по предложению Жюля Вюйемена и по решению общего собрания профессоров Коллеж де Франс вместо кафедры «Истории философской мысли», которой до своей смерти руководил Жан Ипполит. То же общее собрание 12 апреля 1970 г. избрало Мишеля Фуко руководителем новой кафедры.[1] Ему было 43 года.

Мишель Фуко произнес свою инаугурационную лекцию 2 декабря 1970 г.[2]

Преподавание в Коллеж де Франс подчиняется особым правилам. Профессора обязаны отводить преподавательской работе 26 часов в год (максимум половина времени может отда-

---

[1] Мишель Фуко закончил брошюру, представляющую его кандидатуру, следующей формулировкой: «Нужно заняться историей систем мысли» (*Foucault M.* Titres et travaux // Dits et Écrits, 1954—1988 / Éd. par D. Defert & F. Ewald, collab. J. Lagrange. Paris: Gallimard, 1994. 4 vol. T. I. P. 846).

[2] Она была опубликована издательством «Gallimard» в мае 1971 г. под названием «Порядок дискурса».

ваться на семинары).[3] Каждый год они должны представлять оригинальное исследование, что заставляет их постоянно обновлять содержание своего курса. Посещение лекций и семинаров совершенно свободное; не требуется ни записи, ни диплома. Причем профессор не может не допускать на них кого-либо из слушателей.[4] В Коллеж де Франс говорят, что профессора здесь имеют дело не со студентами, но со слушателями.

Лекции Мишеля Фуко проводились по средам с начала января до конца марта. Весьма многочисленная аудитория, состоявшая из студентов, преподавателей, соискателей и просто любопытствующих, среди которых было много иностранцев, занимала два амфитеатра Коллеж де Франс. Мишель Фуко часто жаловался на дистанцию, отделявшую его от «публики», и на недостаток общения, обусловленные самой формой лекции.[5] Он мечтал о семинаре, который стал бы местом подлинно коллективной работы. В последние годы после лекций он оставлял много времени для ответов на вопросы слушателей.

Вот как журналист «Nouvel Observateur» Жерар Петижан в 1975 г. описывал атмосферу этих лекций: «Фуко быстро выходит на арену, подобно ныряльщику рассекает толпу, перешагивает через тела, чтобы добраться до своего кресла, отодвигает в сторону магнитофоны, чтобы разложить свои бумаги, снимает куртку, включает лампу и, не теряя времени, начинает. Сильный, завораживающий голос разносится громкоговорителями, это единственная уступка современности в этом зале, слабо освещенном гипсовыми плафонами. В аудитории триста мест, но в нее набилось пятьсот человек, занимающих каждый все свободное пространство [...] Никаких ораторских эффектов. Все ясно и очень убедительно. Нет ни малейшего элемента импровизации.

---

[3] Что Мишель Фуко и делал до начала 1980-х гг.

[4] Это правило действует только в Коллеж де Франс.

[5] В 1976 г. в надежде — тщетной — уменьшить число слушателей Мишель Фуко перенес время своих лекций, читавшихся ближе к вечеру, в 17.45, на 9 часов утра. См. начало первой лекции (7 января 1976 г.) курса «Нужно защищать общество» («Il faut défendre la société». Cours ao Collège de France, 1976 / Éd. s. dir. F. Ewald & A. Fontana, par M. Bertani & A. Fontana, Paris, Gallimard; Le Seuil, 1977. (*Фуко М.* Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975—1975 учебном году / Пер. Е. А. Самарской. СПб.: Наука, 2005. С. 21— 23.))

У Фуко всего двенадцать часов в год, чтобы во время публичных лекций рассказать о проделанных им за прошедший год исследованиях. Поэтому он максимально уплотняет материал, заполняя все поля, как те корреспонденты, которым еще многое нужно сказать, тогда как бумажный лист кончается. 19.15. Фуко останавливается. Студенты устремляются к его столу. Не для того, чтобы поговорить с ним, но чтобы выключить магнитофоны. Вопросов нет. В этой толпе Фуко совершенно одинок». Сам Фуко комментировал: «Нужно было бы обсудить то, о чем я говорил. Иногда, если лекция не удалась, нужно совсем немного, один вопрос, чтобы все расставить по местам. Но этот вопрос никогда не задается. Во Франции влияние группы делает всякую реальную дискуссию невозможной. И поскольку обратной связи нет, лекция театрализуется. Я словно актер или акробат перед этими людьми. И когда я заканчиваю говорить, я ощущаю тотальное одиночество...[6]

Мишель Фуко подходил к своему преподаванию как исследователь: наработки для будущей книги, распашка полей проблематизации формулировались скорее как приглашение, обращаемое к потенциальным исследователям. Поэтому лекции в Коллеж де Франс не дублируют опубликованные книги. Они не являются и их наброском, даже если темы книг и лекций порой совпадают. У них свой собственный статус. Они следуют особому дискурсивному режиму «философских акций», практикуемых Мишелем Фуко. Здесь он по-особому разворачивает программу генеалогии отношений знания/власти, в соответствии с которой будет выстраиваться вся его работа с начала 1970-х гг. — в противоположность археологии дискурсивных формаций, которая доминировала у него прежде.[7]

Кроме того, его лекции были актуальны. Приходивший на них слушатель пленялся не только выстраивавшимся неделя за неделей рассказом; он соблазнялся не только строгостью изложения; он находил в них свет, проливаемый на современность. Искусство

---

[6] *Petitjean G.* Les Grands Prêtres de l'université française // Le Nouvelle Observateur. 7 avril 1975.

[7] См. в особенности: *Foucault M.* Nietzshe, la généalogie, l'histoire // Dits et Écrits. T. II. P. 137.

Мишеля Фуко состояло в том, чтобы поверять современность историей. Он мог говорить о Ницше или об Аристотеле, о психиатрической экспертизе XIX века или о христианском пастырстве, и слушатель всегда мог извлечь из этого что-то о настоящем или о современных ему событиях. В своих лекциях Мишель Фуко искусно сплетал ученую эрудицию, личную причастность и работу над происходящим.

* * *

Когда в семидесятые годы происходило развитие и совершенствование кассетных магнитофонов, стол Мишеля Фуко оказался буквально завален ими. Благодаря этому сохранились его лекции (и некоторые семинары).

Настоящее издание опирается на публичные выступления Мишеля Фуко. Оно передает по возможности буквальную транскрипцию.[8] Мы старались передать ее как она есть. Однако перевод устной речи в письменную предполагает вмешательство издателя: как минимум, нужно ввести пунктуацию и деление на абзацы. Наш принцип заключался в том, чтобы всегда оставаться как можно ближе к произносимым лекциям.

Когда это представлялось необходимым, мы устраняли повторы и оговорки; прерванные фразы были восстановлены, а некорректные конструкции исправлены.

Многоточия в квадратных скобках означают, что запись неразборчива. Когда фраза неясна, в квадратных скобках приводится соответствующее пояснение или дополнение.

Звездочками внизу страницы отмечены отличающиеся от устной речи варианты заметок, которые использовал Мишель Фуко.

Цитаты были проверены, в примечаниях даны ссылки на использованные тексты. Критический аппарат ограничивается прояснением темных мест, объяснением некоторых аллюзий и уточнением критических моментов.

С целью облегчить чтение каждая лекция предваряется кратким перечнем, указывающим основные смысловые линии.

---

[8] Использовались главным образом записи, сделанные Жераром Бюрле и Жаком Лагранжем, хранящиеся в Коллеж де Франс и в IMEC.

Текст лекций дополняет резюме, опубликованное в «Ежегоднике Коллеж де Франс». Мишель Фуко обычно писал их в июне, вскоре после окончания курса. Это позволяло ему ретроспективно прояснить свои замысел и цели. Это дает о них наилучшее представление.

Каждый том заканчивается изложением «ситуации», ответственность за которое лежит на издателях данного лекционного курса: речь идет о том, чтобы познакомить читателя с элементами биографического, идеологического и политического контекста, расположить лекции по отношению к опубликованным трудам и дать указания относительно места, занимаемого курсом в творчестве Фуко, что позволяет облегчить его понимание и избежать недоразумений, которые могли бы возникнуть из-за незнания обстоятельств, в которых каждый курс готовился и читался.

Курс «Мужество истины (управление собой и другими II)», прочитанный в 1984 г., отредактирован Мишелем Сенеляром.

* * *

Настоящая публикация лекционных курсов в Коллеж де Франс открывает новую грань «творчества» Мишеля Фуко.

В строгом смысле речь не идет о неизданных текстах, поскольку настоящее издание воспроизводит публичные выступления Мишеля Фуко, а не тщательно подготовленные им рабочие записи. Даниэль Дефер, владеющий рукописями Мишеля Фуко, позволил издателям ознакомиться с ними. За что они ему чрезвычайно признательны.

Настоящее издание лекций, прочитанных в Коллеж де Франс, осуществлено с разрешения наследников Мишеля Фуко, пожелавших тем самым удовлетворить настоятельные просьбы, обращенные к ним как из Франции, так и из-за границы. Их условием была предельная тщательность при подготовке издания. Издатели старались оправдать оказанное им доверие.

Франсуа Эвальд и Алессандро Фонтана

Лекция от 1 февраля 1984 года
Первый час

Эпистемологические структуры и алетургические формы. — Генеалогия исследований parrêsia: *практика высказывания истины о себе. — Основная характеристика себя:* parrêsia. *Напоминание о политическом происхождении понятия. — Двойная ценность* parrêsia. *— Структурные характеристики: истина, долг и риск. — Паресиастический договор. —* Parrêsia *versus риторика. —* Parrêsia *как особая модальность высказывания истины. — Дифференциальное исследование двух других способов говорить правду в античной культуре: пророчество и мудрость. — Гераклит и Сократ.*

[...*] В этом году я хотел бы в какой-то мере продолжить то, о чем начал говорить в прошлом году в связи с темой *parrêsia*,

---

* Лекция начинается следующим предварением:

— Я не смог начать свой курс, как обычно, в начале января. Я был болен, по-настоящему болен. Ходили слухи о том, что я изменил даты, чтобы избавиться от части своих слушателей. Нет, нет, я действительно был болен. Так что прошу меня извинить. Кроме того, как я вижу, это не решило проблемы с местами. Другая аудитория не открыта? Вы спрашивали? Ответ был категоричным?

[*Ответ из зала*] — Ну да.

— Ее не откроют?

— Да, если мы попросим.

— Если мы попросим... Тогда мне тем более жаль, потому что я думал, что она будет открыта. Можно попросить вас выяснить, нельзя ли ее открыть сейчас или хотя бы на следующем часу? Мне бы очень не хотелось оставлять вас в столь бедственных материальных условиях.

высказывания истины. Лекции, которые я хотел бы прочесть, будут, пожалуй, несколько бессвязными, потому что речь пойдет о некоторых вещах, с которыми я хотел бы, так сказать, покончить, после длившегося несколько лет греко-латинского «трипа»,[1] вернувшись к некоторым современным проблемам, которые я буду трактовать либо во второй части курса, либо, если придется, в форме рабочего семинара.

Теперь я вам кое-что напомню. Как вы знаете, по правилам лекции в Коллеж де Франс являются и должны являться публичными. Так что совершенно кто угодно, независимо от того, французский он гражданин или нет, имеет право приходить слушать их. Преподаватели Коллежа обязаны регулярно докладывать на этих публичных лекциях об исследованиях, которыми они занимаются. Однако этот принцип порождает определенные проблемы и вызывает некоторые трудности, потому что исследовательская работа все больше и больше предполагает — особенно [это касается] некоторых вопросов вроде тех, о которых я уже толковал [и] к которым я хотел бы теперь вернуться, то есть анализа определенных практик и институций в современном обществе — коллективную работу, которая, понятное дело, может проводиться лишь [в] форме закрытого семинара, а не в таком зале и не со столь многочисленной публикой.[2] Не скрою, что передо мной стоит проблема: мне нужно выяснить, возможно ли, приемлемо ли институционально разделить свою работу здесь на публичные лекции — которые, повторяю, являются частью моей работы и вашим правом — и курс, предназначенный для небольших рабочих групп из нескольких студентов или аспирантов, специализирующихся на изучаемом вопросе. А публичный курс стал бы при этом, так сказать, экзотерической версией более эзотерической работы, ведущейся в группе. Во всяком случае, я не знаю, сколько публичных лекций я прочитаю и сколько я этим буду заниматься. Пока двинемся в путь, а там будет видно.

В этом году я хотел бы продолжить изучение вольной речи, *parrêsia*, как модальности высказывания истины. Для тех из вас, кого здесь не было в прошлом году, я напомню общую идею. Спору нет, выявить специфические структуры, присущие различным дискурсам, представляющим себя и воспринимаемым как дискурсы об истине, было бы интересно и полезно. Анализ этих структур, в общем-то, и есть то, что называется эпистемологическим

анализом. Но с другой стороны, мне кажется, что было бы не менее интересно проанализировать в присущих ему условиях и формах тот род деятельности, в котором говорящий правду субъект *проявляет* себя, а под этим я понимаю: представляется самому себе и признается другими говорящим правду. Речь идет о том, чтобы проанализировать не столько то, какие формы дискурса признаются истиной, но в какой форме в своем высказывании правды индивид конституирует себя сам и конституируется другими в качестве субъекта, держащего речь об истине, в какой форме предстает в собственных глазах и в глазах других тот, кто говорит правду, [какова] форма субъекта, говорящего правду. Анализ этой области можно было бы назвать, в противоположность анализу эпистемологических структур, изучением «алетургических» форм. Я использую здесь слово, которое я уже комментировал в прошлом или в позапрошлом году. Этимологически алетургия означает производство истины, акт, в котором истина манифестируется.[3] Так что отложим исследования типа «структурной эпистемологии» и займемся анализом «алетургических форм». Именно в этих рамках я исследую понятие и практику *parrêsia*, но для тех из вас, кого здесь не было, я хотел бы напомнить, как я пришел к этой проблеме. Я отталкивался от традиционно составляющего самый центр западной философии старого вопроса об отношениях между субъектом и истиной, от вопроса, который я поначалу ставил в классических, обычных, традиционных терминах, то есть исходя из каких практик и через какие типы дискурса пытались говорить правду о субъекте? Итак, исходя из каких практик, через какие типы дискурса пытались говорить правду о безумном или преступном субъекте?[4] На основе какой дискурсивной практики был сформирован в качестве объекта возможного знания говорящий субъект, работающий субъект, живущий субъект?[5] Таково исследовательское пространство, которым я занимался долгое время.

Потом я пытался рассмотреть этот вопрос об отношениях субъекта/истины в другой форме: не тот дискурс, в котором можно сказать правду о субъекте, но дискурс истины, где субъект стремится и может сказать правду о самом себе, [пользуясь] определенными культурными формами и образцами, например в признании, в исповеди, в досмотре души. Это был анализ правдивых речей, которые субъект держит о себе самом и значимость кото-

рых легко увидеть в уголовных практиках или в той области, что я изучал — в опыте сексуальности.[6]

Эта тема, эта проблема заставила меня на протяжении последних лет [предпринять] историческое исследование практик высказывания истины о самом себе. Занимаясь этим исследованием, я обнаружил одно обстоятельство, которого я совсем не ожидал. Чтобы быть точнее, скажу, что легко констатировать, сколь велика была для всей античной морали, для всей греческой и римской культуры значимость принципа: «надо говорить правду о себе». Для подтверждения и [для] иллюстрации его значимости для античной культуры можно обратиться к таким часто, непрестанно и непрерывно рекомендуемым практикам, [как] досмотр души, предписываемый пифагорейцами или стоиками, развернутые примеры которых приводит Сенека и которые мы обнаруживаем у Марка Аврелия.[7] Можно также сослаться на такие практики, как переписка, обмен нравственными и духовными посланиями, примеры чего дают Сенека, Плиний Младший, Фронтон и Марк Аврелий.[8] Также для иллюстрации этого принципа — «надо говорить правду о себе» — можно сослаться на другие практики, быть может, менее известные и оставившие меньше следов — записки, что-то вроде дневников, которые рекомендовались людям для наблюдения за самим собой либо для собирания размышлений о приобретенном опыте или о прочитанном, либо же для того, чтобы записывать по пробуждении [свои] сны.[9]

Таким образом, нетрудно установить в античной культуре вполне ясный и очевидный набор практик, предполагающих высказывание истины о себе. Эти практики, конечно, не являются чем-то неизвестным, [и я] вовсе не претендую на их открытие, у меня такого и в мыслях нет. Мне представляется, что существует определенная тенденция, состоящая в том, чтобы исследовать эти формы практик высказывания истины о себе, соотнося их, так сказать, с центральной осью, каковой, ясное дело, считается — и совершенно правомерно — сократовский принцип «познай самого себя»: таким образом, все они оказываются иллюстрацией, случаем, конкретным примером принципа *gnôthi seauton*. Однако мне кажется, что было бы интересно переместить эти практики, этот долг, это побуждение говорить правду о себе в более широкий контекст, определяемый принципом, частным случаем которого выступает *gnôthi seauton*. Этот принцип (кажется, я уже пытался

показать его в курсе, [читавшемся] два года назад) — принцип *epimeleia heautou* (заботы о себе, попечения о себе).[10] Это очень архаичное, очень древнее предписание греческой и римской культуры, и в платоновских текстах, а [еще] чаще в сократических диалогах оно зачастую оказывается связано с *gnôthi seauton*; этот принцип (*epimelê seautô*: займись собой), как мне кажется, связан с развитием того, что можно было бы назвать «культурой себя»[11] — культурой себя, в которой мы наблюдаем формулирование, развитие, передачу, выработку целой совокупности практик себя. Изучая эти практики себя как исторические рамки, в которых развивался наказ «нужно говорить правду о себе», я увидел, как вырисовывается некий персонаж, постоянно выступающий необходимым партнером, во всяком случае, почти незаменимым помощником для долга говорить правду о себе. Выражаясь более конкретно и ясно, я хочу сказать следующее: не нужно было дожидаться христианства, дожидаться институционализации исповеди в начале XIII века,[12] дожидаться Римской церкви, организации и становления пастырской власти,[13] чтобы практика высказывания истины о себе возобладала и стала взывать к присутствию другого, который учит, побуждает говорить и говорит сам. Высказывание истины о себе в античной культуре (а значит, задолго до христианства) было действием многих, действием с другими, а точнее — действием с другим, практикой двоих. И именно этот другой, с необходимостью присутствующий в практике высказывания истины о себе, так задержал меня.

Статус этого другого, столь необходимого для того, чтобы я мог сказать правду о себе, его присутствие с очевидностью порождает несколько проблем. Его не так-то просто анализировать, поскольку если этот другой действительно необходим для того, чтобы говорить правду о себе в христианской культуре, где он принимает институциональную форму исповедника или духовного наставника, если довольно легко выявить этого другого в современной культуре, где можно более точно проанализировать его статус и функции (этот другой необходим для того, чтобы я мог сказать правду о себе, будь он врачом, психиатром, психологом или психоаналитиком), то в античной культуре, где его присутствие ясно засвидетельствовано, нужно признать, что его статус куда более переменчив, более размыт, не столь четко очерчен и институционализирован. Этот другой, необходимый для того,

чтобы я мог сказать правду о себе, этот другой в античной культуре может быть профессиональным философом или кем угодно еще. Вспомните, например, текст Галена об излечении от заблуждений и страстей, где он говорит, что для того, чтобы сказать правду о себе и познать самого себя, нужно выбрать кого угодно, лишь бы это был человек изрядного возраста и серьезный.[14] Это может быть и профессиональный философ, и *кто угодно*. Это может быть преподаватель, который более или менее принадлежит к институционализованной педагогической структуре (Эпиктет руководил школой[15]), однако это может быть и близкий друг, и возлюбленный. Он может быть временным наставником для юноши, еще не достигшего зрелости, еще не принявшего важнейшие решения в своей жизни, еще не способного действовать самостоятельно, но может быть и постоянным советником, который будет следовать за кем-то всю его жизнь и вести его до самой смерти. Вспомните, например, Деметрия Киника, бывшего советником Трасеа Пета, человека значительного для римской политической жизни I в., и служившего его советником до самой его смерти, до его самоубийства — ведь Деметрий присутствовал при самоубийстве Трасеа Пета и поддерживал его, ведя сократический диалог о бессмертии души до последнего его вздоха.[16]

Таким образом, у этого другого переменный статус. Его роль и саму его практику не так-то просто выделить, определить, поскольку, в определенном смысле, эта роль касается педагогики, опирается на нее, но это также и руководительство душой. Это может быть и неким политическим советничеством. Но вместе с тем эта роль метафоризируется и может проявляться и принимать форму какой-то медицинской практики, поскольку она как раз и занимается попечением о душе[17] и определением образа жизни, что, само собой, подразумевает контроль над страстями, а также режим питания,[18] способ существования во всех его аспектах.

Но каковы бы ни были неопределенность или, если угодно, поливалентность различных аспектов и обликов, в которых выступает этот другой, необходимый для того, чтобы сказать правду о себе, сколь бы многочисленны и поливалентны ни были эти облики и сама его роль — между медициной, политикой, педагогикой, — в общем, сколь бы ни было трудно уловить, каковы его роль, статус, функция и облик, этот другой, необходимый для того, чтобы сказать правду о себе, имеет или, скорее, должен

иметь, чтобы действительно стать партнером говорящего правду о себе, определенное качество. И это не качество исповедника или духовного наставника, даваемое институцией и связанное с приобретением и осуществлением некоторой особенной духовной власти, как в христианстве. Это не институциональная квалификация, гарантирующая определенное психологическое, психиатрическое, психоаналитическое знание, как в современной культуре. Качество, необходимое этому неопределенному, немного туманному и размытому персонажу — это определенная практика, определенная манера говорить, которая называется *parrêsia* (вольная речь).

Понятие *parrêsia*, вольной речи, конститутивное для персонажа другого, необходимого для того, чтобы я мог сказать правду о себе, теперь определить довольно трудно. И тем не менее в греческих и латинских текстах оно оставило множество следов. Прежде всего оно оставило следы в довольно часто встречающихся ссылках на это понятие даже в тех случаях, когда это понятие не используется. Много примеров можно найти у Сенеки, где практика *parrêsia* снабжена массой описаний и характеристик, причем само это слово практически не употребляется, поскольку перевод слова *parrêsia* на латинский язык [вызывает] трудности.[19] Помимо таких случаев словоупотребления или ссылок на это понятие существует несколько текстов, более или менее целиком посвященных понятию *parrêsia*. У нас есть текст «Peri parrêsias», написанный в I в. до Рождества Христова эпикурейцем Филодемом, к несчастью, большей частью утраченный.[20] А [также] трактат Плутарха «О лести», целиком посвященный анализу *parrêsia* или, скорее, тех двух противоположных и конфликтующих практик, которые представляют собой лесть, с одной стороны, и *parrêsia* (вольная речь) — с другой.[21] У нас есть текст Галена об излечении от заблуждений и страстей, на который я только что указывал, где целый раздел посвящен *parrêsia* и тому, как определить того, к кому можно обращать вольную речь, благодаря чему индивид в свою очередь говорит правду о себе и конституируется как субъект, говорящий правду о себе.[22] Таким образом, мне пришлось остановиться на понятии *parrêsia* как конститутивном элементе высказывания правды о себе или, вернее, как элементе, квалифицирующем другого, необходимого для высказывания правды о себе как деятельности и долга.

В прошлом году, как вы, наверное, помните, я предпринял исследование вольной речи, практики *parrêsia* того персонажа, который может практиковать *parrêsia* и который называется (это слово появится гораздо позже) паресиастом (*parrêsiastes*). Изучение *parrêsia* и *parrêsiastês* в античной культуре себя, очевидно, представляет собой своего рода предысторию тех практик, что сформировались и развились вокруг нескольких общеизвестных пар: кающийся и его исповедник, наставляемый и духовный наставник, больной и психиатр, пациент и психоаналитик. Можно сказать, что эту предысторию я и пытался [описать].

Вот только занимаясь исследованиями в такой перспективе, как предыстория этих общеизвестных пар, этих паресиастических практик, я заметил нечто, что меня удивило и чего я не предусмотрел. Сколь бы важным ни было понятие *parrêsia* в сфере духовного наставничества, духовного водительства, наставления души, сколь бы важным оно не было, особенно в эллинистической и римской литературе, нельзя не признать, что его истоки лежат в другом месте и что по существу и прежде всего оно появляется не в этой практике духовного наставничества.

Понятие *parrêsia* (это я и пытался показать вам в прошлом году) — это изначально и по существу политическое понятие. А изучение *parrêsia* как политического понятия и концепта явно уводило меня в сторону от моего основного проекта: от античной истории практик высказывания истины о себе. Но, с другой стороны, это неудобство компенсировалось тем обстоятельством, что, возобновляя или предпринимая вновь исследование *parrêsia* в области политических практик, я несколько приближался к постоянно присутствующей в [предпринимаемом] мною исследовании теме отношений между субъектом и истиной: к теме властных отношений и их роли в отношениях между субъектом и истиной. В связи с понятием *parrêsia*, изначально укорененным в политической практике и в проблематизации демократии, а затем перешедшим в сферу личной этики и становления морального субъекта,[23] говоря схематично, в связи с понятием, укорененным политически и дающим моральный побег (именно это меня заинтересовало, на этом я остановился и остановлюсь еще), появляется возможность поставить вопрос о субъекте и об истине с точки зрения практики, которую можно назвать управлением собой и другими. Таким образом, мы обращаемся к теме управления, которую я исследовал

долгие годы.[24] Мне кажется, что, рассматривая понятие *parrêsia*, можно увидеть, как сходятся воедино анализ типов веридикции, изучение техник управления и разметка различных практик себя. Сочленение типов веридикции, техник управления и практик себя — это, в общем-то, и есть то, чем я всегда пытался заниматься.[25]

Как видите, коль скоро речь идет о том, чтобы анализировать отношения между различными типами веридикции, техниками управления и разновидностями практики себя, представление о подобных исследованиях как о попытке свести знание к власти, превратив знание в его маску, к структурам, где нет места субъекту, — это попросту карикатура. Напротив, речь идет об анализе сложных отношений между тремя различными элементами, которые не сводятся друг к другу, не поглощаются друг другом, но отношения между которыми являются конститутивными для них. Эти три элемента таковы: знания, рассматриваемые с точки зрения особенностей их веридикции; властные отношения, рассматриваемые не как эманации субстанциальной и всепоглощающей власти, но как процедуры, посредством которых управляют человеческим поведением; и наконец, способы конституирования субъекта через практики себя. Проводя такое тройное теоретическое смещение — от темы знания к теме веридикции, от темы господства к теме правления, от темы индивида к теме практик себя, — как мне представляется, и можно изучать отношения между истиной, властью и субъектом, не сводя их друг к другу.[26]

Теперь, напомнив эту общую траекторию, я хотел бы коротко [упомянуть] несколько существенных элементов, характеризующих *parrêsia* и паресиастическую роль. Я очень коротко напомню тем, кого здесь не было, о том, о чем говорю уже несколько минут (прошу прощения у тех, кто все это уже слышал), а потом немедленно обращусь к другому способу рассмотрения понятия *parrêsia*.

Parrêsia, как вы помните, этимологически означает деятельность, состоящую в том, чтобы говорить всё: *pan rêma*. *Parrêsiazesthai*, то есть «говорить всё». *Parrêsiastês* — это тот, кто говорит всё.[27] В качестве примера можно привести речь Демосфена «О посольстве». Демосфен утверждает: необходимо говорить с *parrêsia*, ни перед чем не отступая и ничего не скрывая.[28] А в «Первой Филиппике» он использует тот же термин и говорит:

я представлю вам свое мнение, ничего не скрывая.[29] Паресиаст — это тот, кто говорит всё.

Однако нужно сразу уточнить, что слово *parrêsia* может использоваться в двух значениях. Оно может приобретать уничижительное значение — впервые, как мне представляется, у Аристофана, а затем очень часто, вплоть до появления христианской литературы. Уничижительное значение слова *parrêsia* заключается в том, чтобы говорить все, в том смысле, что говорят что попало (всё, что взбредет на ум, всё, чего говорить не следовало, всё, что играет на руку обуревающим говорящего страстям или интересам). Паресиаст в таком случае становится и выглядит неисправимым болтуном, который не может сдержать себя или, во всяком случае, как человек, неспособный основывать свою речь на принципах разумности и истины. Пример такого уничижительного употребления слова *parrêsia* (говорить всё, говорить что попало, говорить всё, что взбрело в голову, не опираясь на принцип разумности или истинности) мы находим в речи Исократа под названием «Бусирис», где Исократ замечает, что не нужно говорить всего о богах, в отличие от поэтов, которые приписывают им какие угодно добродетели и пороки.[30] Точно так же в книге VII «Государства» (чуть позже я дам вам более точную ссылку [на] этот текст, потому что я к нему еще вернусь) вы [найдете] описание государства с плохой демократией, слишком пестрого, слишком раздробленного, разрываемого различными интересами, страстями и людьми, неспособными между собой договориться. Такое плохое демократическое государство практикует *parrêsia*: всякий может говорить что угодно.[31]

Однако слово *parrêsia* может приобретать и положительное значение, и тогда смысл *parrêsia* заключается в том, чтобы говорить ничего не скрывая, не тая, не прячась за стилем или за риторическими красотами, которые затемняют или скрывают истину. «Говорить всё» в этом случае значит: говорить правду, ничего не скрывая, какова бы она ни была. Во «Второй Филиппике» Демосфен заявляет, что, в отличие от дурных паресиастов, говорящих что попало и не основывающих свою речь на разуме, он не хочет говорить неразумно, не хочет «вступать в перебранку» и «дать... случай получить что-нибудь с Филиппа»[32] (вы знаете все эти знаменитые споры, где говорят что попало, лишь бы это помогло уязвить противника и повернуть дело в свою пользу). Он не хочет

делать этого, напротив, он хочет, воспользовавшись *parrêsia* (*meta parrêsias*), сказать правду (*to alethê*: правдивые слова). К тому же, он добавляет: я ничего не скрываю (*oukh apokhrupsômai*).[33] Ничего не скрывать, говорить правдивые слова — значит практиковать *parrêsia*. Таким образом, *parrêsia* значит «говорить всё», но основываясь на истине: говорить всю правду, не утаивать ничего из правды, говорить правду без утайки, какова бы она ни была.

Однако мне представляется, что этого недостаточно для того, чтобы охарактеризовать и определить понятие *parrêsia*. Действительно, чтобы говорить о *parrêsia* в положительном смысле этого термина — оставим в стороне отрицательное значение, — помимо правила говорить всё и говорить правду, нужны два дополнительных условия. Нужно, чтобы эта правда не только составляла личное мнение говорящего, но и чтобы он говорил то, что думает, [и не] скрепя сердце* — только тогда он станет паресиастом. Паресиаст высказывает собственное мнение, он говорит то, что думает, он, так сказать, обозначает самого себя как высказываемую им истину, он оказывается связан с этой истиной и утверждает себя ею и через нее. Но этого недостаточно. Ведь, в конце концов, преподаватель, грамматик, геометр могут говорить о том, что они преподают, о грамматике или о геометрии, правду, в которую они верят и которую они думают. Однако это нельзя назвать *parrêsia*. Нельзя сказать, что геометр или грамматик, преподающие истину, в которую они верят, — паресиасты. Для *parrêsia*, как вы помните (я подчеркивал это в прошлом году), нужно, чтобы субъект, [высказывающий] эту истину, которую он преподносит как свое мнение, свою мысль, свое убеждение, шел на определенный риск, связанный с его отношением к тем, к кому он обращается. Для *parrêsia* необходимо, говоря правду, открыться, встать лицом к лицу с другим, рискуя оскорбить его, рассердить, вогнать его в краску и побудить к определенным действиям, которые могут дойти до крайнего насилия. Таким образом, это истина, порождающая риск насилия. К примеру, Демосфен в «Первой Филиппике» заявив, что он говорит *meta parrêsias* (откровенно), [до-

---

* Смысл восстановлен. М. Ф. говорит: ...не только чтобы он оказался говорящим правду или говорил ее скрепя сердце, он должен говорить ее как то, что он думает.

бавляет]: говоря откровенно, я не знаю, какие последствия возымеет сказанное мною.[34]

Итак, для *parrêsia* нужно, чтобы в акте высказывания истины были, во-первых, манифестация сущностной связи между высказываемой истиной и мыслью того, кто ее высказывает, [во-вторых], акцентирование вопроса об отношениях между двумя собеседниками (тем, кто говорит правду, и тем, кому эта правда адресована). Отсюда новая черта *parrêsia*: она предполагает определенное мужество, простейшая форма которого заключается в том, что паресиаст рискует разрушить, разорвать то отношение с другим, что как раз и делает возможной его речь. В каком-то смысле паресиаст всегда рискует подорвать то отношение, которое является условием возможности его речи. Это можно весьма ясно увидеть, например, в *parrêsia*-душеводительстве, ведь душеводительство возможно лишь благодаря дружбе, а прибегание к истине в этом душеводительстве рискует пошатнуть и разрушить то дружеское отношение, что сделало возможной эту правдивую речь.

Однако в некоторых случаях это мужество может принимать максимальную форму, когда для того, чтобы сказать правду, нужно не только решиться поставить под удар личное дружеское отношение, которое могло сложиться с тем, [к кому] обращаются, но, быть может, рисковать собственной жизнью. Как рассказывает Плутарх, когда Платон встретился с Дионисием Старшим, он сказал ему правду, настолько задевшую тирана, что тот задумал убить Платона, хотя это намерение и не было выполнено. Однако Платон сознательно пошел на риск.[35] Так что при *parrêsia* рискуют не только отношениями, установившимися между тем, кто говорит, и тем, кому адресована правда, в пределе говорящий рискует самим своим существованием, по крайней мере в том случае, если его собеседник имеет над ним власть и не может стерпеть правды, которую ему говорят. Эту связь *parrêsia* с мужеством очень хорошо показывает Аристотель, в «Никомаховой этике» связывающий то, что он называет *megalopsukhia* (великодушие), с *parrêsia*.[36]

Parrêsia может формироваться, развиваться и утверждаться только лишь в том, что можно назвать паресиастической игрой — и это последняя черта, о которой я хотел бы кратко напомнить. Ведь если паресиаст — это действительно тот, кто, рискуя своими

отношениями с другим и даже собственным существованием, говорит правду, всю правду, невзирая ни на что, а с другой стороны, тот, кому эту правду говорят (идет ли речь о народном собрании, обсуждающем, какие решения следует принять, о государе, о тиране или о царе, которому нужно давать советы, о друге, которого наставляют), все они (народ, царь, друг), принимая роль, предлагаемую им паресиастом, [должны] принимать правду, какой бы обидной она ни была для мнений, принимаемых в собрании, для страстей или интересов государя, для невежества или заблуждений индивида. Народ, государь, индивид должны принять игру *parrêsia*. Они сами должны вступить в игру и признать, что должны слушать того, кто рискует говорить им правду. Так утверждается при *parrêsia* игра истины, которая начинается с договора, заключающегося в том, что, если паресиаст выказывает мужество, говоря правду несмотря ни на что, тот, кому эта *parrêsia* адресована, должен проявить великодушие, соглашаясь, чтобы ему говорили правду. Такого рода договор между тем, кто рискует говорить правду, и тем, кто соглашается ее слушать, оказывается в самом центре того, что можно назвать паресиастической игрой.

Таким образом, в двух словах *parrêsia* можно охарактеризовать как мужество говорить правду, присущее тому, кто, несмотря ни на что, рискует сказать всю правду, а также мужество собеседника, готового принять обидную правду, которую он слышит.

Как видите, практика *parrêsia* является полной противоположностью искусству риторики. Выражаясь схематически, можно сказать, что риторика, как она определялась и практиковалась в Античности, по сути представляет собой технику, определяющую манеру говорить, но ни в коей мере не определяет отношения между тем, кто говорит, и тем, о чем он говорит. Риторика — это искусство, техника, совокупность приемов, позволяющих говорящему сказать то, чего он, может быть, и не думает, но что должно привести того, к кому [он обращается],* к определенным убеждениям, что должно побудить его к определенным действиям, что должно утвердить его в определенном мнении. Другими словами, риторика не предполагает никакой связи между тем, кто

---

* М. Ф.: Того, кто говорит.

говорит, и тем, что он [высказывает]. Хороший риторист, хороший ритор — это человек, вполне способный сказать вовсе не то, что он знает, вовсе не то, во что он верит, вовсе не то, что он думает, но умеющий говорить так, что в конце концов то, что он скажет, хотя он в это не верит, этого не думает и не знает, станет тем, что думает, во что верит и полагает, что знает тот, к кому он обращается. В риторике разорвана связь между тем, кто говорит, и тем, что он говорит, однако риторика устанавливает принудительную связь между сказанным и тем или теми, кому оно адресовано. Как видите, с этой точки зрения риторика оказывается полной противоположностью *parrêsia*, [которая, наоборот, предполагает] неразрывную, явную и очевидную связь между тем, кто говорит, и тем, что он говорит, поскольку он должен высказать свою мысль, ведь при *parrêsia* не может быть и речи о том, чтобы говорить не то, что думаешь. Таким образом, *parrêsia* устанавливает между тем, кто говорит, и тем, что он думает, жесткую, необходимую, конститутивную связь, но проявляется она в форме риска, связывающего того, кто говорит, с тем, к кому он обращается. Ведь в конце концов тот, к кому обращаются, может вовсе и не принять того, что ему говорят. Он может [счесть себя] оскорбленным, он может в конце концов наказать того, кто сказал ему правду, или отомстить ему. Следовательно, риторика не предполагает связи между тем, кто говорит, и тем, что говорится, но стремится установить принуждающую, властную связь между тем, кто говорит, и тем, к кому он обращается; *parrêsia*, наоборот, предполагает прочную и устойчивую связь между тем, кто говорит, и тем, что он говорит, а в результате, в силу самого воздействия правды, воздействия обидного, может повести к разрыву связи между тем, кто говорит, и тем, к кому он обращается. Грубо говоря, ритор оказывается, или во всяком случае вполне может оказаться, на деле лжецом, понуждающим других. Паресиаст, напротив, оказывается мужественным изрекателем правды, рискующим самим собой и своим отношением с другим.

Все это я говорил вам в прошлом году. Теперь я хотел бы немного продвинуться вперед и сразу заметить, что не следует думать, будто *parrêsia* представляет собой что-то вроде четко определенной техники, уравновешивающей риторику и симметричной по отношению к ней. Не стоит думать, будто в Античности наряду с ритором, который был профессионалом, техником, наряду с ри-

торикой, представлявшей собой технику, требовавшей обучения, существовали также паресиаст и *parrêsia* [...*].

Паресиаст — это не профессионал. А *parrêsia* — вовсе не техника или ремесло, хотя у нее есть и технические аспекты. *Parrêsia* — это не ремесло, ее очень трудно обозначить. Это позиция, способ существования, отмеченный мужеством, образ действий. Это приемы, средства, которые, конечно же, имеют отношение к технике, но также роль полезная, ценная, необходимая для государства и для индивидов роль. *Parrêsia* — это [не просто] техника [наподобие] риторики, ее нужно охарактеризовать как условие высказывания истины. Чтобы лучше ее обозначить, можно противопоставить ее другим основным модальностям высказывания истины, которые обнаруживаются в Античности, но которые в более или менее измененном виде, в ином обличье, по-разному оформленными можно найти и в других обществах, не исключая и нашего. Начиная с Античности, которая оставила их нам в особенно ясной форме, можно выделить четыре основные модальности высказывания истины.

Во-первых, высказывание истины в пророчестве. Я попытаюсь проанализировать не то, о чем говорили пророки (так сказать, структуры того, что говорят пророки), а то, как становятся пророками и признаются другими в качестве субъекта, говорящего правду. Очевидно, что пророк подобен паресиасту, тому, кто говорит правду. Однако мне представляется, что сущностная характеристика высказывания истины пророком, его веридикция — это то, что пророк находится в ситуации посредничества. Пророк, по определению, говорит не от своего имени. Он говорит за другой голос, его рот служит посредником для другого голоса, который говорит. Пророк передает речь, вообще-то являющуюся речью Бога. Он артикулирует и произносит речь, которая ему не принадлежит. Он обращает к людям истину, исходящую от кого-то другого. Пророк находится в ситуации посредничества, он между настоящим и будущим. Пророк — это тот, кто раскрывает сокрытое за

---

* Здесь Мишеля Фуко прерывает поп-музыка, раздающаяся из магнитофона. Слышно, как один из присутствующих устремляется к своей машине.

М. Ф.: «Думаю, вы не нарочно. По крайней мере, это Майкл Джексон? Тем хуже».

завесой времен, то, что без него человеческий глаз не мог бы увидеть, а ухо — услышать; это вторая характеристика промежуточного положения пророка. Пророческое высказывание истины является посредническим также в том отношении, что, с одной стороны, пророк, конечно же, разоблачает, показывает, освещает скрытое от людей, но, с другой стороны, или, скорее, в то же самое время, он разоблачает скрывая, открывает затемняя то, что он говорит, облекая его в форму загадки. Вследствие этого пророчество, в сущности, никогда не дает однозначного и ясного предписания. Оно не говорит правду со всей прямотой и с полной ясностью. Даже когда пророк говорит о том, что надо сделать, приходится задаваться вопросом, приходится выяснять, верно ли его поняли, нет ли здесь ошибки, приходится спрашивать, колебаться, интерпретировать.

Итак, *parrêsia* буквально во всем контрастирует с этими чертами пророческого высказывания истины. Паресиаст, как видите, является противоположностью пророка по крайней мере в том отношении, что пророк говорит не от себя, а от имени кого-то другого, и артикулирует голос, ему не принадлежащий. Паресиаст, напротив, по определению говорит от своего лица. Важно именно то, что это его мнение, важно, что он формулирует именно свою мысль и свои убеждения. Он должен обозначить собственную речь, именно этим ценна его искренность. Пророк не может быть чистосердечен, и все же он говорит правду. Во-вторых, паресиаст не говорит о будущем. Конечно, он открывает и разоблачает то, чего люди в своем ослеплении не видят, но не срывает покрова с будущего. Он срывает покров с того, что есть. Паресиаст не помогает людям как-либо преодолеть то, что отделяет их от грядущего в силу онтологической структуры человеческого бытия и времени. Он помогает им в их ослеплении, но только в ослеплении, касающемся того, что есть они, они сами, в зависимости не от онтологической структуры, а от какой-то ошибки, рассеянности или нравственной распущенности, из-за невнимательности, попустительства или трусости. Именно здесь, в этой игре между человеком и его ослеплением, коренящемся в невнимании, попустительстве, трусости, в нравственной распущенности, паресиаст играет свою роль, роль разоблачителя, весьма отличную, как вы видите, [от роли] пророка, который находится там, где сочленяются человеческая смертность и временная структура. В-третьих, паресиаст, опять-таки по определению, в отличие от пророка не говорит

загадками. Наоборот, он говорит как можно более ясно, со всей возможной прямотой, без прикрас, без каких-либо риторических украшений, так что его слова могут непосредственно стать предписанием. Паресиаст не заставляет ничего интерпретировать. Конечно, он заставляет что-то делать: он навязывает тому, к кому он обращается, нелегкую задачу иметь мужество принять истину, признать ее и сделать принципом поведения. Он ставит эту нравственную задачу, но, в отличие от пророка, не навязывает тяжелой обязанности интерпретировать.

Мне представляется, что паресиастическое высказывание истины можно противопоставить другому способу говорить правду, весьма значимому для Античности, даже более значимому для античной философии, чем пророческий: это высказывание истины мудростью. Как известно, мудрец, в противоположность пророку, о котором мы только что говорили, говорит от своего имени, от собственного имени. И если он говорит, что эта мудрость была внушена ему Богом или перешла к нему по традиции, передана как более или менее эзотерическое учение, он не перестает присутствовать как мудрец в том, что он говорит, присутствовать в собственном высказывании истины. Мудрость, которую он формулирует, — это действительно его собственная мудрость. В том, что он говорит, мудрец выказывает свой способ быть мудрым, а потому, выполняя определенную посредническую функцию между вневременной и традиционной мудростью и тем, к кому он обращается, он выступает не просто рупором, каким может быть пророк. Он сам мудрец, и это его способ быть мудрецом как личностью, признаваемой мудрой, и тем, кто произносит мудрую речь. В силу того, что он присутствует в своей мудрой речи, проявляя в ней свой способ быть мудрецом, он куда ближе к паресиасту, чем пророк. Однако мудрец (так его характеризуют, во всяком случае, такие черты можно встретить в античной литературе) хранит свою мудрость в уединении, по крайней мере для него важно хранить ее. В сущности, мудрец мудр и сам по себе, ему не нужно говорить. Ничто не понуждает его говорить, ничто не обязывает его распространять свою мудрость, учить ей или выказывать ее. Этим объясняется то, что мудрец, так сказать, структурно молчалив. А если и говорит, так только если кто-то обратился к нему с вопросом или если в государстве чрезвычайная ситуация. Этим объясняется и то, что его ответы (это может роднить его с

пророком, которого он зачастую имитирует и говорит подобно ему) могут быть совершенно загадочными и оставлять тех, к кому он обращается, в недоумении или в сомнении насчет того, что он имел в виду. Другая черта высказывания истины мудростью заключается в том, что мудрость говорит то, что есть, в отличие от пророчества, где говорится о том, что будет. Мудрец говорит о том, что есть, то есть о бытии мира и вещей. Если же это высказывание истины о бытии мира и вещей принимает форму предписания, то происходит это не [в] форме совета, обусловленного конъюнктурой, но в форме общего принципа поведения.

Эти черты мудреца прочитываются и вновь и вновь встречаются в тексте Диогена Лаэртского (текст хотя и поздний, но один из самых богатых разнообразными сведениями), когда он дает портрет Гераклита. Во-первых, Гераклит большей частью жил в уединении. Он хранил молчание. Диоген Лаэртский напоминает, когда и почему случился разрыв между Гераклитом и эфесцами. Эфесцы изгнали Гермодора, друга Гераклита, потому что Гермодор был умнее и лучше их. Они сказали: «Меж нами никому не быть лучшим».[37] Если же найдется меж нами кто-то лучший, чем мы, пускай уходит жить на чужбину. Эфесцы не выносят превосходства того, кто говорит правду. Они прогоняют паресиаста. Они прогнали Гермодора, которому пришлось уехать, принудили его к этой ссылке, наказав того, кто был способен говорить правду. Гераклит ответил на это добровольным изгнанием. Поскольку эфесцы обрекли на ссылку лучшего меж ними, говорит он, все остальные, стоящие меньше него, должны умереть. А поскольку они не перемерли, я ухожу. После этого он отклонил просьбу дать законы городу. Ведь над городом, говорит он, уже господствует *ponêra politeia* (дурная политическая жизнь). Он уходит и играет (замечательный образ!) в бабки с детьми. Тем же, кто возмущается, глядя, как этот человек играет с детьми в бабки, он отвечает: «Чему дивитесь, негодяи? разве не лучше так играть, чем управлять в вашем государстве [*met' humon politeuesthai*: вести с вами политические дела]?».[38] Питая презрение к людям (*misanthropôn*),[39] он уходит в горы. Когда же его спросили, почему он молчит, он ответил: «Чтобы вы болтали».[40] Диоген Лаэртский сообщает, что в этом изгнании он написал свою поэму, и написал как можно темнее, чтобы лишь способные люди смогли ее прочитать и чтобы его, Гераклита, не стали презирать, если бы читать ее стали все и каждый.[41]

Противоположностью этой роли, этой характеристике мудреца, который большей частью молчит, а говорит лишь когда захочет и [только] загадками, является персонаж и черты паресиаста. Паресиаст — это не тот, кто большей частью пребывает в уединении. Напротив, его долг, его обязанность, его бремя, его задача состоит в том, чтобы говорить, и он не вправе уклоняться от этой задачи. Это мы видим в случае с Сократом, о чем постоянно упоминается в «Апологии»: бог велит ему обращаться к людям, беспокоить их своими вопросами. От этой задачи он не отречется даже перед лицом смерти, он будет выполнять ее до конца, до последнего своего вздоха.[42] В то время как мудрец хранит молчание и лишь скупо, как можно короче отвечает на задаваемые ему вопросы, паресиаст бесконечно, непрестанно, неумолчно вопрошает. Во-вторых, в то время как мудрец, выходя из своего молчания, говорит загадками, паресиаст должен говорить как можно яснее. И наконец, в то время как мудрец говорит о том, что есть, о бытии вещей и мира в целом, паресиаст говорит, что есть, но сообразуясь с особенностями людей, ситуаций и обстоятельств. Его специфическая роль состоит не в том, чтобы говорить о бытии природы и вещей. В анализе *parrêsia* постоянно обнаруживается эта противоположность между бесполезным знанием, говорящим о бытии вещей и мира, и высказыванием истины паресиастом, которое всегда применяется, оказывается привязано к индивидам и ситуациям, сообщая им о том, что они представляют собой в действительности, говоря людям правду о них самих, скрывающуюся от их глаз, раскрывая их подлинное положение, их характер, изъяны, оценивая их поведение и вероятные последствия принятого ими решения. Паресиаст не открывает своему собеседнику, что есть. Он разоблачает его или помогает признаться в том, что он собой представляет.

И наконец, третья модальность высказывания истины, которую можно противопоставить паресиастическому, — это высказывание истины преподавателем, специалистом, [наставником]. Пророк, мудрец и наставник.*

---

* М. Ф.: Теперь, поскольку одни, наверное, устали слушать, другие не слушать, одни сидеть, другие стоять, а я, уж во всяком случае, говорить, давайте прервемся на пять или десять минут. А потом сразу встретимся, идет? Я постараюсь закончить к одиннадцати часам с четвертью. Спасибо.

Примечания

[1] Начиная с января 1981 г. («Субъективность и истина», см. резюме в: Dits et Écrits, 1954—1988 / Éd. par D. Defert & F. Ewald, collab. J. Lagrange. Paris: Gallimard, 1994. 4 vol., cf. IV. P. 213—218) Фуко посвящал свои лекции в Коллеж де Франс античной мысли.

[2] Столкнувшись в прошлом году с такими же трудностями, Фуко уже призывал к созданию параллельно с основным курсом небольшой рабочей группы, которая состояла бы исключительно из аспирантов, работающих над смежными темами; см.: Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au College de France, 1982—1983; Éd. F. Gros. Paris: Gallimard; Le Seuil (coll. «Hautes Etudes»), 2008. P. 3 (*Фуко М.* Управление собой и другими. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982—1983 учебном году / Пер. А. В. Дьякова. СПб.: Наука, 2011. С. 13) (лекция от 5 января 1983 г.) и P. 68 (Там же. С. 84) (лекция от 12 января).

[3] О понятии алетургии см. лекции в Коллеж де Франс 23 и 30 января 1980 г. («производя от *alethourges* вымышленное слово *alêthourgia*, мы будем называть „алетургией" (манифестацией истины) совокупность вербальных или каких бы то ни было еще возможных процедур, посредством которых выводится на свет то, что утверждается в качестве истины, в противоположность лжи, скрытому, несказываемому, неудобоказуемому или забытому. Можно назвать „алетургией" всю эту совокупность процедур и сказать, что власть никогда не осуществляется без такой вещи, как алетургия» (лекция 23 января)).

[4] *Foucault M.* Histoire de la folie a l'age classique. Paris: Plon, 1961 (изд-во «Gallimard», 1972); *Foucault M.* Surveiller et Punir. Paris: Gallimard, 1975 (*Фуко М.* История безумия в классическую эпоху / Пер. И. К. Стаф. СПб.: Университетская книга, 1997; *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. В. Наумова. М.: Ad Marginem, 1999).

[5] *Foucault M.* Les Mots et les Choses. Paris: Gallimard, 1966 (*Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. В. П. Визгина и Н. С. Автономовой. СПб.: A-cad, 1994). См. сходное представление исследования о «говорящем, работающем, живущем субъекте» в примечании «Фуко» в Dits et Écrits. Éd. citée. T. IV. P. 633.

[6] То же систематическое представление своего творчества в виде триптиха обнаруживается в первой лекции 1983 г. (Gouvernement de soi... P. 4—7 (Управление собой и другими. С. 15—18)).

[7] О досмотре души как духовном упражнении см. лекцию от 24 марта 1982 г.: *Foucault M.* L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981—1982; Éd. F. Gros. Paris: Gallimard; Le Seuil (coll. «Hautes Études»), 2001. P. 460—464 (Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981—1982 учебном году / Пер. А. Г. Пого-

няйло. СПб.: Наука, 2007. С. 520—525) (а также лекцию от 27 января — Id. P. 157—158 (Там же. С. 185—186).

[8] О переписке как духовном упражнении см. лекции от 20 и 27 января 1982 г. (Id. P. 86—87, 146—149 и 151—157 (Там же. С. 105—106, 154—158, 180—187)).

[9] О *hupomnêmata* и о других упражнениях в письме см. лекцию от 3 марта 1982 г. (Id. P. 341—345 (Там же. С. 387—391)), а также L'écriture de soi / Dits et Écrits. Éd. citee. T. IV. P. 415—430.

[10] См. все январские лекции 1982 г. в «Герменевтике субъекта».

[11] Об этом понятии см. лекцию от 3 февраля 1982 г. (Id. P. 172—173. (Там же. С. 203—204)). Можно также обратиться к статье П. Адо в сборнике: Michel Foucault philosophe [Международная конференция, Париж, 9—11 января 1988 г.] / Éd. par l'Association pour le Centre Michel Foucault. Paris: Le Seuil, 1989.

[12] Об этой истории см. лекцию от 19 февраля 1975 г.: *Foucault M.* Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974—1975 / Éd. V. Marchetti & A. Salomoni. Paris: Gallimard; Le Seuil (coll. «Hautes Études»), 1999. P. 161—171 (*Фуко М.* Ненормальные: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974—1975 учебном году / Пер. А. В. Шестакова. СПб.: Наука, 2004. С. 204—234), а также: *Foucault M.* La Volonté de savoir. Paris: Gallimard, 1976 (глава «L'incitation aux discours») (Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Пер. с франц. С. Табачниковой. М.: Касталь, 1996 (глава «Побуждение к дискурсам»)).

[13] Об этом понятии см. лекцию от 22 февраля 1978 г.: *Foucault M.* Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France, 1977—1978 / Éd. M. Sennelart. Paris: Gallimard; Le Seuil (coll. «Hautes Études»), 2004 (*Фуко М.* Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977—1978 учебном году / Пер. Н. В. Суслова, А. В. Шестакова, В. Ю. Быстрова. СПб.: Наука, 2011), а также: *Foucault M.* Omnes et singulatim / Dits et Écrits. T. IV. P. 136—147.

[14] *Galien.* Traité des passions de l'âme et de ses erreurs / Trad. R. Van der Elst. Paris: Delagrave, 1914. См. анализ этого текста у Фуко: L'Herméneutique du sujet. P. 378—382 (Герменевтика субъекта. С. 429—433), а также лекцию от 12 января 1983 г.: Le Gouvernement de soi... P. 43—45 (Управление собой и другими. С. 56—58).

[15] Об организации школы Эпиктета см. лекцию от 27 января 1982 г.: L'Herméneutique du sujet. P. 133—137 (Герменевтика субъекта. С. 159—163).

[16] Об этом персонаже см.: Id. P. 137—138 (Там же. С. 163).

[17] Об этом «медицинском» измерении попечения о душе см. уточнения Фуко в лекции от 20 января 1982 г. (Id. P. 93—96. (Там же. С. 114—117)).

[18] См. главу «Du régime en general» в книге: *Foucault M.* L'Usage des plaisirs. Paris: Gallimard, 1984 (*Фуко М.* Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2 / Пер. В. Каплуна. СПб.: «Академический проект», 2004).

[19] О *libertas* (латинский перевод *parrêsia*) у Сенеки см. лекцию от 10 марта 1982 г. (L'Herméneutique du sujet. P. 382—388 (Герменевтика субъекта. С. 403—410)).

[20] См. первый анализ трактата Филодема: Id. P. 370—374 (Там же. С. 418—421), а также лекцию от 12 января 1983 г. (Le Gouvernement de soi... P. 45—46 (Управление собой... С. 58—59)).

[21] Об этом тексте см.: L'Hermeneutique du sujet. P. 357—358 (Герменевтика субъекта. С. 404) и лекцию от 2 марта 1983 г. в «Управлении собой...».

[22] См. примеч. 14.

[23] Об истории этого «побега» см. лекцию от 2 марта 1983 г.: Le Gouvernement de soi... P. 277—282 (Управление собой и другими. С. 310—313).

[24] Sécurité, Territoire, Population. Éd. citée («Безопасность, территория, население»).

[25] См. сходное представление о *parrêsia* как об узле, связующем воедино три главные направления исследований: Le Gouvernement de soi... P. 42 (Управление собой и другими. С. 55—56).

[26] См. «полную версию» представления своего метода в начале лекции от 5 января 1983 г. (Id. P. 3—8 (Там же. С. 14—18)).

[27] Первые определения см. в марте 1982 г. (L'Hérmeneutique du sujet. P. 348 (Герменевтика субъекта. С. 394—395)) и в январе 1983 г. (Le Gouvernement de soi... P. 277—282 (Управление собой и другими. С. 56—60)).

[28] «Но необходимо, граждане афинские, объясниться откровенно (*meta parrêsias*), ничего не скрывая» (§ 237. *Démosthène*. Plaidoyers politiques. T. III / Trad. G. Mathieu. Paris: Les Belles Lettres, 1972. P. 96 (*Демосфен*. О предательском посольстве // Речи / Пер. С. И. Радцига. В 3 т. Т. 3. М.: Памятники исторической мысли, 1996. С. 372)).

[29] «...Я высказал свое мнение с полной откровенностью, ничего не утаив (*panth' haplôs ouden huposteilamenos, peparrêsiasmai*)» (*Démosthène*. Première Philippique, § 50 // Harangues. T. I / Trad. M. Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1965. P. 49 (*Демосфен*. Первая речь против Филиппа // Речи / Пер. С. И. Радцига. В 3 т. Т. 3. С. 58)).

[30] «Мы не говорим относительно богов всего (*tes d' eis tous theous parrêsias oligoresomen*)» (*Isocrate*. Busiris, § 40 // Discours. T. I / Trad. G. Mathieu & E. Brémond. Paris: Les Belles Lettres, 1972. P. 198 (см. русский перевод: *Исократ*. Речи. 11. Бусирис. 1—50 / Пер. М. Н. Ботвинника и А. И. Зайцева // Вестник древней истории. 1967. № 1. С. 228—234)).

[31] См. первый анализ этого пассажа (Государство. Книга VIII. 557 a–b) в лекции от 9 февраля 1983 г. (Le Gouvernement de soi... P. 181—185 (Управление собой и другими. С. 208—213)).

[32] *Démosthène*. Seconde Philippique. § 32 // Harangues. T. II / Trad. M. Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1965. P. 34 (*Демосфен*. Вторая речь против Филиппа // Речи / Пер. С. И. Радцига. В 3 т. Т. 3. С. 75).

[33] «Клянусь богами, я выскажу вам откровенно всю правду и ничего не скрою (*egô nê tous theous talêthê meta parrêsias erô pros humas kai ouk apokrupsômai*)» (Id. § 31. P. 34 (Там же)).

[34] «Но хотя я еще не знаю, какие последствия ожидают меня в дальнейшем...» (*Démosthène*. Première Philippique. § 51. P. 49 (*Демосфен*. Первая речь против Филиппа. С. 58)).

[35] См. рассказ об этой истории и ее анализ, предпринятый Фуко в терминах *parrêsia*: лекция от 12 января 1983 г. (Le Gouvernement de soi... P. 47—52 (Управление собой и другими. С. 61—64)).

[36] «Ненависть его и дружба необходимо должны быть явными (ведь и таиться, и правде уделять меньше внимания, чем молве, свойственно робкому); и говорит, и действует он явно (он свободен в речах, потому что презирает трусов, и он правдив [всегда], за исключением притворства перед толпой)» (*Aristote*. Éthique à Nicomaque. Livre IV, 1124b 26—29 / Trad. R. A. Gauthier & J.-Y. Jolif. Louvain: Éd. Peeters. T. 1—2. P. 106 (*Аристотель*. Никомахова этика / Пер. Н. В. Брагинской // Соч. В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 133)).

[37] «*Héraclite*» // Diogène Laërce. Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres / Éd. et trad. R. Genaille. T. II. Paris: Garnier; Flammarion, 1965. P. 163 (*Diogène Laërce*. Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres / Éd. et trad. M.-O. Goulet-Cazé. Paris: Le Livre de poche, 1999. Livre IX, § 2. P. 1048) (*Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М. Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1986. С. 333).

[38] Id. (Там же).

[39] Id. (Там же).

[40] Id. P. 167 (Trad. M.-O. Goulet-Caze, IX, 12. P. 1056) (Там же. С. 336).

[41] Id. P. 165 (Trad. M.-O. Goulet-Caze, IX, 5. P. 1050) (Там же. С. 334).

[42] *Platon*. Apologie de Socrate, 30b / Trad. M. Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1970. P. 157 (*Платон*. Апология Сократа / Пер. М. С. Соловьева // Соч. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 84).

Лекция от 1 февраля 1984 года
Второй час

Высказывание истины профессионалом. — Паресиастический предмет высказывания истины: êthos. — *Четырехсоставное высказывание истины у Сократа. — Философское высказывание истины как артикуляция функций мудрости и* parrêsia. — *Наставничество и университет в Средние века. — Новая комбинаторика высказывания истины. — Реконфигурация четырех модальностей веридикции в современную эпоху.*

[...*] Итак, я попытался определить сперва отношения и различия между паресиастическим и пророческим способами говорить правду, а потом высказывание правды мудрецом. А теперь я хотел бы очень схематично, очень аллюзивно обозначить некоторые отношения, которые можно усмотреть между паресиастической веридикцией и веридикцией того, кто занимается преподаванием, — в сущности, я бы предпочел говорить: специалистом. Эти персонажи (врач, музыкант, сапожник, столяр, учитель фех-

---

* М. Ф.: [начало неразборчиво] ...отсюда и двусмысленность *parrêsia*, всегда ограничиваемой институциями. Действительно, 6-й зал не озвучен, не озвучивается и не будет озвучиваться. Вам сказали правду насчет того, что 6-й зал не озвучивается, но чего не сказали ни вам, ни мне, так это того, что есть 5-й зал. Во всяком случае, теперь есть. Те из вас, кому надоело стоять или сидеть на полу, могут найти в 5-м зале место, где можно посидеть, почитать газету или спокойно поговорить. Согласны? Ага. Спасибо и прошу прощения. Отныне, насколько я понимаю, каждую среду 5-й зал будет присоединен к этому. Не 8-й и 6-й, а 8-й и 5-й. Прошу прощения за случившееся.

тования, гимнасиарх), часто упоминаемые Платоном в диалогах, сократических и прочих, обладают знанием, характеризующимся как *tekhnê*, сноровка, то есть предполагающим знания, но такие, которые осуществляются на практике и которые для своего изучения требуют не только теоретического знания, но и упражнения (*askêsis* или *meletê*[1]). Они обладают этим знанием, применяют его и могут преподавать его другим. Этот профессионал, обладающий *tekhnê*, обучает и способен преподавать, он тот, кто обязан говорить правду или, во всяком случае, формулирует то, что умеет, и может передать это другим (в этом он, конечно, отличается от мудреца). Как бы то ни было, этот профессионал в некотором смысле обязан говорить. Он обязан говорить то, что знает, чем он обладает, причем говорить правду о том, что он знает, поскольку эти знания и правда связаны с целой традицией. Да и сам он, этот человек *tekhnê*, ничему не смог бы научиться и не знал бы совсем ничего или слишком мало, не будь до него такого же профессионала (*tekhnitês*), как он, который его учил, чьим учеником он был и кто был его наставником. И так же, как он, ничему не научился бы, если бы кто-нибудь не рассказал ему о том, что знали до него, чтобы его знание после него не умерло, ему нужно его передать.

Мысль о том, что тот, кто обладает знанием *tekhnê*, кто получил его, должен его и передать, указывает на принцип обязанности говорить, чего нет у мудреца, но что обнаруживается у паресиаста. Однако этот преподаватель, этот человек *tekhnê*, сноровки и преподавания, передавая знание, высказывая истину, которую он сам получил и передаст другим, ничем не рискует — и этим он отличается от паресиаста. Всем, и прежде всего мне, известно, что не нужно никакого мужества, чтобы преподавать. Наоборот, тот, кто преподает, устанавливает, во всяком случае надеется и стремится установить между собой и тем или теми, кто его слушает, связь общего знания, наследия, традиции, а то и связь личной признательности или дружбы. Во всяком случае, в этом высказывании истины преемственность связана со знанием. Паресиаст же, напротив, рискует. Он рискует разрушить отношения, сложившиеся у него с тем, к кому он обращается. А говоря правду, он вовсе не утверждает позитивную связь общего знания, наследия, преемственности, дружбы; наоборот, он может обратить на себя гнев, нажить врага, вызвать враждебность у города, на-

влечь на себя месть и наказание царя, если это дурной и тиранический государь. Он может рискнуть даже своей жизнью, заплатив своим существованием за сказанную им правду. В случае высказывания истины профессионалом преподавание способствует сохранению знания, тогда как при *parrêsia* тот, кто ее осуществляет, рискует жизнью. Высказывание истины профессионалом объединяет и связывает. Высказывание истины паресиастом грозит враждебностью, войной, ненавистью и смертью. И если справедливо, что истина паресиаста — [когда] она воспринимается, [когда] стоящий перед ним другой принимает соглашение и вступает в игру *parrêsia* — может объединять и примирять, это вовсе не какой-то существенный, основной, структурно необходимый момент: здесь возможны и ненависть, и разрыв.

Поэтому предельно схематично можно сказать, что паресиаст — это не пророк, который говорит правду, открывая грядущее от имени таинственного другого. Паресиаст — это не мудрец, который говорит о бытии и о природе (*phusis*) от имени мудрости, когда ему того захочется и опираясь на свое молчание. Паресиаст — это не преподаватель, наставник, человек сноровки, который говорит от имени традиции, *tekhnê*. Он не говорит ни о судьбе, ни о бытии, ни о *tekhnê*. Напротив, в силу того, что он рискует развязать войну с другими вместо того, чтобы укреплять связи, подобно тому как преподаватель крепит традиционную связь, [говоря] от своего имени и со всей ясностью, [и не так, как] пророк, который говорит от имени кого-то другого, [в силу того], наконец, [что он говорит] правду о том, что есть, — правду об отдельных людях и ситуациях, а не о бытии или природе вещей, — паресиаст пускает в ход правдивую речь о том, что греки называли *êthos*.

Судьба находит модальность веридикции в пророчестве. Бытие находит модальность веридикции в мудрости. *Tekhnê* обретает модальность веридикции у специалиста, преподавателя, наставника. И наконец, *êthos* имеет свою веридикцию в речи паресиаста и в игре *parrêsia*. Пророчество, мудрость, наставничество, *parrêsia* — таковы, на мой взгляд, четыре способа веридикции, которые, [во-первых,] предполагают различных персонажей, во-вторых, отсылают к разным типам речи, а в-третьих, указывают на различные области (судьба, *tekhnê*, *êthos*).

Прибегая к такой разбивке, я вовсе не стремлюсь выделить исторически различающиеся социальные типы. Я не хочу сказать,

будто в античной цивилизации существовало четыре профессии или четыре социальных типа: пророк, мудрец, учитель, пересиаст. Конечно, может оказаться, что эти четыре больших модальности высказывания истины (пророческое, мудрое, специалистское и этическое или паресиастическое) соответствуют либо институциям, либо практикам, либо персонажам, которых вполне можно различить. Одна из причин, в силу которых пример Античности оказывается предпочтительным, заключается в том, что он позволяет, так сказать, вычленить эти различные [модальности] высказывания истины, эти различные способы веридикции. Ведь в Античности мы находим их вполне вычленившимися и воплотившимися, почти институализованными в разных формах. Перед нами пророческая функция, довольно отчетливо определенная и институализованная. Персонаж мудреца также достаточно хорошо вычленен (взгляните на образ Гераклита). Преподаватель, специалист, человек *tekhnê* вполне отчетливо выступает в сократических диалогах (софисты как раз и были разновидностью таких специалистов и преподавателей, стремившихся к универсальности). Что же касается паресиаста, его облик является во всей своей чистоте и [с] присущими ему чертами, когда мы имеем дело с Сократом, с Диогеном и с целым рядом других философов. Но, сколь бы различны ни были эти роли и, несмотря на то что в некоторые моменты в некоторых цивилизациях мы видим эти четыре функции, так или иначе связанные с институциями или с вполне различимыми персонажами, следует заметить, что, в сущности, это не персонажи и не социальные роли. Я настаиваю на этом и хотел бы подчеркнуть: это всего лишь способы веридикции. Случается (и случается очень часто, гораздо чаще, чем противоположное), что эти способы веридикции сочетаются друг с другом и обнаруживаются в формах речи, в институциональных типах, в социальных персонажах, смешивающих одни способы веридикции с другими.

Мы уже видели, как Сократ сочетает элементы, относящиеся к пророчеству, к мудрости, к наставничеству и к *parrêsia*. Сократ — это паресиаст.[2] Но вспомните: от кого он получил свою функцию паресиаста, свою миссию обращаться к людям, дергать их за рукав и говорить: хотя бы немного займись собой? От Дельфийского бога и от пророческой инстанции, передавшей это предписание. Когда у нее спросили, кто во всей Греции самый

мудрый, она отвечала: это Сократ. Благодаря этому пророчеству, благодаря Дельфийскому богу, установившему принцип «познай самого себя», Сократ начал свою миссию.[3] Таким образом, его функция паресиаста имеет некоторое отношение к пророческой функции, от которой она, впрочем, отличается. Каким бы паресиастом ни был Сократ, он в то же время имеет отношение и к мудрости. Это отношение отмечено несколькими чертами, такими как его личное мужество, самообладание, отказ от всяких удовольствий, его стойкость перед страданиями, его способность абстрагироваться от мира. Вспомните [о] замечательной сцене, где Сократ в те времена, когда он был солдатом и ходил на войну, становится бесчувственным, остается неподвижным, не чувствует холода.[4] Не нужно также забывать, что у Сократа есть еще одна черта, в каком-то смысле еще более важная — мудрость, которая, несмотря ни на что, проявляется в молчании. Ведь Сократ не говорит. Он не произносит речей, он не склонен спонтанно говорить о том, что ему известно. Напротив, он утверждает, что он ничего не знает и, зная, что он ничего не знает, хранит молчание, довольствуясь лишь вопрошанием. Вопрошание — это, если угодно, определенная манера выполнять долг *parrêsia* (то есть долг спрашивать и отвечать), присущая мудрецу, хранящему молчание. Правда, мудрец молчит потому, что он знает и имеет право не говорить о том, что он знает, тогда как Сократ молчит, заявив, что ничего не знает, и принимается спрашивать всех и каждого в манере паресиаста. Как видите, еще одна паресиастическая черта сочетается с чертами мудрости. И, наконец, понятное дело, отношения с профессионалом, с наставником. Сократическая проблема заключается в следующем: как научить мужеству и как придать юношам необходимые качества и знания, чтобы они жили правильно, а также надлежащим образом управляли государством? Вспомните «Алкивиада».[5] Вспомните также окончание «Лахета» (мы вернемся к нему в следующий раз), где Сократ соглашается учить сыновей Лисимаха и [Мелесия] заниматься самими собой.[6] Таким образом, Сократ — это паресиаст, однако он пребывает в перманентных и сущностно важных отношениях с пророческой веридикцией, с веридикцией мудрости и с веридикцией профессионального учителя.

Итак, пророчество, мудрость, наставничество, профессионализм и *parrêsia* должны рассматриваться не как персонажи, но

скорее как основные способы говорить правду. Существует модальность, в которой то, что сокрыто от людей, говорится загадками. Существует модальность высказывания истины, в котором аподиктически говорится о том, что есть, о *phusis* и о порядке вещей. Существует веридикция, в которой демонстративно говорится о знаниях и навыках. И, наконец, существует веридикция, в которой полемически говорится о людях и о ситуациях. Эти четыре способа высказывания истины представляются мне чрезвычайно важными для анализа дискурса, в котором конституируется для себя и для других субъект, говорящий правду. Я полагаю, что начиная с греческой культуры субъект, говорящий правду, принимает четыре возможные формы: или это пророк, или мудрец, или специалист, или пересиаст. Думаю, было бы любопытно посмотреть, как эти четыре модальности, которые, скажем еще раз, не отождествляются раз и навсегда с ролями или персонажами, но комбинируются в разных культурах, обществах или цивилизациях, в различных типах дискурсивности, в том, что можно назвать «режимами истины», обнаруживающимися в разных обществах.

Мне представляется (именно это я и пытался схематически обрисовать), что в греческой культуре конца V—начала IV в. можно со всей определенностью выявить что-то вроде четырехугольника, четыре основных типа веридикции: веридикцию пророка и судьбы, веридикцию мудрости и бытия, веридикцию наставничества и *tekhnê* и веридикцию *parrêsia* и *êthos*. Но если эти четыре модальности вполне явственно различаются, вычленяются и отделяются друг от друга, то одной из черт истории античной философии (и, безусловно, античной культуры в целом) оказывается тенденция к схождению между высказыванием истины, характерным для мудрости, и способом говорить правду, характерным для *parrêsia*, к взаимному схождению, образующему что-то вроде философской модальности высказывания истины, весьма отличной от пророческой и от наставничества *tekhnê*, одним из примеров которого является риторика. Во всяком случае, мы видим, как формируется философское высказывание истины, которое все более и более настойчиво претендует говорить о бытии и о природе вещей в той мере, в какой говорящий истину может прикоснуться, может стать причастным, может артикулировать и обосновать высказывание истины об *êthos*'е в форме *parrêsia*. Так что можно сказать, что мудрость и *parrêsia* смешиваются до определен-

ной степени, конечно. Во всяком случае, они тяготеют друг к другу, имеет место что-то вроде феномена притяжения мудрости и *parrêsia*, проявляющегося в общеизвестных персонажах философов, говорящих правду о вещах, а главное — о людях, на протяжении всего времени существования эллинистической и римской, греко-римской культуры. Эти отношения между *parrêsia* и мудростью определяют возможность исследования истории режима истины.

Можно сказать, что эти четыре основных способа, о которых я говорил, в средневековом христианстве сходятся по-другому. Греко-римская философия сближала паресиастическую модальность и модальность мудрости. Мне представляется, что в средневековом христианстве мы наблюдаем иной тип перегруппировки: перегруппировку пророческой и паресиастической модальностей. Говорить правду о будущем (о том, что скрыто от людей в силу их смертности и структуры времени, о том, что ждет людей, и о неизбежности еще скрытого события), а кроме того, говорить людям правду о том, что они есть, — эти две [модальности] особенно сближались в некоторых [типах] дискурса и институциях. Я думаю о проповеди и о проповедниках, главным образом о тех проповедниках, которые начиная с францисканского и доминиканского движения пронизывают весь западный мир и все Средневековье, играя исторически очень важную роль в увековечении (а также в обновлении, в трансформации) страхов средневекового мира. Эти великие проповедники одновременно играли в таком обществе роли пророка и паресиаста. Тот, кто говорит о неотвратимой угрозе завтрашнего дня, о царстве последних дней, о Страшном Суде или о смерти, обращается в то же время к людям, каковы они есть, и открыто, со всей полнотой *parrêsia* говорит им, в чем их ошибки, преступления, в каком отношении и как должны они изменить свой образ жизни.

Наряду с этим в том же средневековом обществе, в той же средневековой цивилизации, как мне кажется, была тенденция сближать два других способа веридикции: модальность мудрости, говорящей о бытии вещей и об их природе, и модальность наставничества. Говорить правду о бытии и о знании — такова задача Университета — институции столь же специфичной для Средних веков, как и Проповедничество. Проповедничество и Университет, на мой взгляд, являются присущими Средневековью институциями, где попарно перегруппируются функции, о которых я вам

говорил и которые определяют режим веридикции, режим высказывания истины, весьма отличный от того, что обнаруживался в эллинистическом и греко-римском мире, где чаще сходились *parrêsia* и мудрость.

А что можно сказать о современной эпохе? Об этом мне ничего не известно. Конечно, здесь необходимо исследование. Можно было бы сказать — но это всего лишь гипотеза, и даже не гипотеза, а почти бессмысленное замечание, — что модальность пророческого высказывания истины обнаруживается в некоторых политических, революционных речах. В современном обществе революционная речь, как и всякая пророческая речь, произносится от имени кого-то другого, и говорится здесь о будущем, которое в определенной мере уже приняло форму судьбы. Что касается онтологической модальности высказывания истины, говорящей о бытии вещей, то она, конечно, встречается в определенной модальности философского дискурса. Специалистская модальность высказывания истины в большей степени формируется вокруг науки, нежели вокруг образования, или во всяком случае вокруг комплекса, образуемого научными и исследовательскими учреждениями и учреждениями образовательными. А пересиастическая модальность, мне кажется, исчезает как таковая и вновь обнаруживается лишь привитой к одной из этих трех модальностей и опирающейся на нее. Революционный дискурс, принимая форму критики существующего общества, играет роль пересиастического дискурса. Философский дискурс как анализ, размышление о человеческой конечности и критика всего, что, принадлежа к регистру знания и морали, выходит за пределы человеческой конечности, играет роль *parrêsia* лишь в самой незначительной степени. Что касается научного дискурса, в своем развертывании, в самом своем развитии он не может о чем-либо умалчивать — будучи критикой предрассудков, существующих убеждений, господствующих институций, образа действий, он действительно играет пересиастическую роль. Вот что я хотел вам сказать.*

---

* М. Ф. продолжает: Я намеревался начать с разговора о *parrêsia*, изучением которой я занимался в этом году. Но каким образом? У меня есть еще пять минут, а в следующий раз мы с этого и начнем. Потом, если хотите, пойдем пить кофе. Я мог бы сказать вам: я хочу ответить на ваши вопросы, но боюсь, что в лекционных аудиториях это лишено смысла...

[*Ответ на вопрос из зала о закрытом семинаре:*]

Я должен сказать вам две вещи: одна касается этого вопроса, а другая — сущий пустяк. Скажу еще раз, что в связи с семинаром возникает институциональная и юридическая проблема. В принципе, мы не имеем права проводить закрытый семинар. И когда мне случилось проводить закрытый семинар — семинар, посвященный Пьеру Ривьеру, на который, возможно, кто-то помнит, — были жалобы. В самом деле, юридически мы не имеем права проводить закрытый семинар. При этом, как мне кажется, возникает некоторое противоречие между тем, что от преподавателей требуют публично представлять свои текущие исследования [, с одной стороны,] и мешают им проводить закрытый семинар, где они могли бы проводить эти исследования вместе со студентами [— с другой]. Другими словами, от преподавателя требуют представлять свои исследования, излагая их публично, и ничего больше, тогда как заниматься своими исследованиями он должен в полном одиночестве. Это одна из чисто технических причин, в силу которых я уже несколько лет читаю курс по античной философии, потому что здесь, в конце концов, достаточно иметь в своем распоряжении двести томов Буде, только и всего. Коллективная работа не нужна. Однако, если я хочу (а именно этим я и хотел бы заняться) исследовать практики, формы, рациональность управления в современном обществе, это можно сделать лишь сообща. Итак, вы понимаете, что ни для кого из присутствующих нет ничего оскорбительного в том, что настоящая аудитория не может составить команду. Так вот, я хотел бы получить право разделить свое преподавание надвое: публичное преподавание в соответствии с уставом, а также преподавание или исследование в закрытой группе, что, как мне представляется, выступает условием возможности проведения или во всяком случае обновления предлагаемого здесь публичного преподавания. Мне кажется, противоречие заключается в том, что от людей требуют заниматься исследованиями и публичным преподаванием, не обеспечивая институциональной поддержки тем самым исследованиям, которые делают возможным преподавание.

Во-вторых, незначительный момент, заключающийся в том, что, вероятно, на будущей неделе или через неделю (я ведь никогда точно не знаю, чем займусь в тот или иной раз) я посвящу лекцию [или] половину лекции одной из двух последних книг Дюмезиля, ну вы знаете, той, где «черный монах на сером», которая посвящена Нострадамусу и во второй части которой речь идет о Сократе (о «Федоне» и о «Критоне»). Хотя текст это трудный, если есть среди вас те, кто хотели или имели возможность прочесть его раньше (я ничего вам не навязываю, это не закрытый семинар, и вы поступаете так, как хотите), я хотел бы поговорить о нем — наверное, через две недели, а может быть, и в следующий раз.

[*Вопрос из зала*:] На семинаре или на лекции?

— На лекции. Просто, если я хочу читать лекции дальше, я должен быть хоть сколько-нибудь уверен, что люди знают, какова идея книги. Ну вот, большое спасибо.

Примечания

[1] Об этих двух понятиях и о различии между ними см.: L'Herméneutique du sujet. Éd. citée. (например, p. 301—306 и 436—437) (Герменевтика субъекта. С. 342—346 и 460).

[2] Об этом измерении сократовской речи см. лекцию от 2 марта 1983 г.: Le Gouvernement de soi et des autres. Éd. citée. P. 286—289 (Управление собой и другими. С. 319—323).

[3] *Platon*. Apologie de Socrate, 21a–e / Trad. M. Croiset. Éd. citée. P. 145—146 (*Платон*. Апология Сократа. С. 74—75).

[4] Об этой сцене рассказывает Алкивиад в «Пире» (220a–d); см. ссылку на ту же сцену в курсе 1982 г.: L'Herméneutique du sujet. P. 49 (Герменевтика субъекта. С. 65).

[5] См. анализ этого диалога в лекциях от 6 и 13 января 1982 г.: L'Herméneutique du sujet. P. 3—77 (Герменевтика субъекта. С. 13—96).

[6] *Platon*. Laches, 200e / Trad. M. Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1965. P. 121 (*Платон*. Лахет / Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн / Соч. В 4 т. Т. 1. С. 293).

Лекция от 8 февраля 1984 года
Первый час

Еврипидовская parrêsia: *привилегия гражданина по рождению. — Критика демократической* parrêsia: *вредна для города, опасна для того, кто ее осуществляет. — Политическая сдержанность Сократа. — Вызов-шантаж Демосфена. — Невозможность нравственного ориентирования при демократии: пример «Конституции афинян». — Четыре принципа греческой политической мысли. — Платоновский переворот. — Аристотелевское сомнение. — Проблема остракизма.*

[Я хотел бы вернуться к проблеме] *parrêsia*, начав с того, на чем я остановился в прошлом году, и попытаться несколько схематизировать ту трансформацию в истории *parrêsia*, что представляется мне столь значительной, то есть переход от практики, права, обязанности, долга веридикции, определяемых по отношению к государству, к государственным институциям, к статусу гражданина, к другому типу веридикции, другому типу *parrêsia*, определяемому в отношении не к городу (*polis*), но к манере индивида действовать, жить и вести себя (*êthos*), а также к его становлению моральным субъектом. А через эту трансформацию *parrêsia*, ориентированной на *polis* и индексированной им, в *parrêsia*, ориентированной на *êthos*, я хотел бы сегодня показать вам, как могла сложиться, по крайней мере в некоторых основных своих чертах, западная философия как разновидность практики правдивой речи.

Во-первых, краткое напоминание. Тех, кто был здесь в прошлом году, прошу простить меня за это схематичное напомина-

ние, однако кое-что необходимо прояснить и заново поставить проблему. Как вы помните, в прошлом году речь шла о *parrêsia* в политической сфере и в рамках демократических институций. Слово *parrêsia* впервые встречается в текстах Еврипида. Здесь этот термин обозначает право говорить, право публично произносить речь, так сказать, выдавать свое слово, чтобы выразить свое ви́дение ситуации, занимающей город. Право высказываться о городских делах — вот что обозначалось словом *parrêsia*. Во многих текстах Еврипида можно видеть, что, во-первых, этим правом держать речь, *parrêsia*, не обладает тот, кто не является гражданином по рождению. Вспомните Иона, который не желал возвращаться в Афины в качестве сына отца, не бывшего афинским гражданином, и неизвестной матери.[1] Для того чтобы осуществлять свою *parrêsia*, ему нужно было право рождения. Во-вторых, правом *parrêsia* не обладает тот, кто изгнан в чужой город. Вспомните диалог между Иокастой и Полиником из «Финикиянок». Иокаста встречает возвращающегося из ссылки Полиника и спрашивает его: ну что, ссылка — это тяжело? А Полиник ей отвечает: конечно, а самое тяжелое то, что в изгнании нет *parrêsia*, нет права говорить, ты оказываешься рабом (*doulos*) у господ и не можешь противиться им, даже если они дураки.[2] Наконец, в-третьих, мы видели, что даже гражданин, даже в своем городе, даже если он обладает *parrêsia* по праву рождения, может так или иначе лишиться ее, если какое-то пятно, какой-то позор, какое-то бесчестье пятнает его семью. В тексте [«Ипполит»] Федра признается в своей любви и опасается, что признание своего греха лишит ее детей, ее сыновей *parrêsia*.[3] Таким образом, во всех этих текстах *parrêsia* выступает как право и привилегия, являющиеся частью существования гражданина по рождению, почетного гражданина, и дают ему доступ к политической жизни, понимаемой как возможность высказываться и тем самым способствовать принятию коллективных решений. *Parrêsia* была правом, которое следовало сохранить во что бы то ни стало, правом по мере возможности осуществлять влияние, одной из форм проявления свободного существования свободного гражданина — [если брать] слово «свободный» в его полном и положительном смысле, то есть: свобода, дающая право осуществлять свои привилегии среди других, по отношению к другим и перед другими.

Итак (на этом мы и остановились в прошлом году), в позднейших текстах *parrêsia* выступает в несколько ином свете. В текстах начала V и особенно IV в. (в большинстве случаев это философские и политические тексты) *parrêsia* оказывается не столько правом реализовать всю полноту свободы, сколько опасной практикой с непредсказуемым результатом, при осуществлении которой нет места ни предосторожностям, ни ограничениям. От Платона до Демосфена, включая Исократа, можно видеть, как развивается недоверчивость по отношению к *parrêsia.*[4] Этот кризис *parrêsia*, обнаруживающийся в философской и политической литературе IV в. (с этого я и хотел бы продолжить курс этого года), можно охарактеризовать через два важнейших феномена.

Во-первых: критика демократической *parrêsia*. Здесь я хочу попытаться показать вам, как развивается эта критика, как и почему в греческой философской и политической мысли, у Платона и Аристотеля, снова подвергается сомнению возможность предоставить место высказыванию истины в демократических институциях. А если демократические институции не оставляют места для высказывания истины и не задействуют *parrêsia* должным образом, то потому, что этим демократическим институциям чего-то недостает. И это что-то, как я попытаюсь вам показать, есть то, что можно назвать «этической дифференциацией».

Скажем немного точнее и правильнее. Мы видим, как в этой критике демократической *parrêsia*, развиваемой в философских и политических текстах IV в., в действительности речь идет о критике демократии, о демократических институциях, о практиках демократии с ее традиционными претензиями — которые можно, по крайней мере аллюзивно, обнаружить у Еврипида, — быть привилегированным местом открытого высказывания истины. Афины, демократический город, гордый своими институциями, претендовали быть городом, где право говорить, произносить речь, иметь мужество говорить правду осуществлялось лучше, чем где бы то ни было еще. Именно эта претензия демократии вообще и афинской демократии [в частности] была поставлена под сомнение. Ценности оказываются перевернуты, а демократия предстает местом, где *parrêsia* (высказывание правды, право отстаивать свое мнение и мужество противиться мнению других) становится все более и более невозможной, во всяком случае, опасной. Эта

критика претензии демократических институций быть местом *parrêsia* имеет два аспекта.

Во-первых, при демократии *parrêsia* опасна для государства. Она опасна для государства потому, что представляет собой даваемую всем и каждому свободу произносить речи. Действительно, при демократии свобода произносить речи осуществляется уже не как статусная привилегия тех, кто по самому своему рождению, по своему статусу, по своему положению может говорить правду, и говорить с пользой для города. При демократии *parrêsia* — это [предоставляемый] каждому простор высказывать свое мнение, соответствующее его частному желанию, что позволяет ему удовлетворять свои интересы или потакать своим страстям. Так что демократия — не то место, где *parrêsia* осуществляется как привилегия-обязанность. Демократия — это место, где *parrêsia* реализуется как полный простор для всех и каждого говорить что угодно, то есть то, что им нравится. Как вы помните, Платон в «Государстве» (книга VIII, 557b)[5] упоминает о таком государстве, полном свободы и вольной речи (*eleutheria* и *parrêsia*), государстве неоднородном и разобщенном, где каждый выражает свое мнение, следует собственным решениям и управляется как хочет. В этом государстве столько же *politeiai* (устройств, правлений), сколько людей. Исократ в начале «речи о мире» (параграф 13) упоминает ораторов, которых афиняне слушают с охотой. А кто эти люди, что встают, произносят речи, высказывают свое мнение, а их слушают? Так вот, эти люди — пьяницы, это люди без разума (*tous noun ouk ekhontas*: те, у кого нет здравомыслия), к тому же они делят между собой общественное достояние и государственные деньги.[6] Таким образом, в этой паресиастической свободе, понимаемой как предоставляемый всем и каждому (хорошим и плохим ораторам, людям корыстным или преданным городу) простор говорить, правдивая речь и речь лживая, полезные мнения и мнения пагубные и вредные располагаются на одном уровне, смешиваются в игре демократии. Итак, мы видим, что при демократии *parrêsia* опасна для государства. Это первый аспект. Как вы помните, к некоторым из этих текстов мы уже обращались.

Второй аспект, вызывающий беспокойство в связи с демократической *parrêsia* или с демократией, претендующей быть привилегированным местом для *parrêsia*, заключается в том, что при

демократии *parrêsia* опасна не только для государства как такового, но и для человека, пытающегося ее практиковать. Здесь *parrêsia* рассматривается в другом аспекте. Первая опасность состояла в том, что *parrêsia* проявлялась как предоставляемый каждому простор говорить что попало. Теперь же *parrêsia* оказывается опасной в силу того, что она требует от того, кто намерен ею пользоваться, определенного мужества, оборачивающегося риском, а при демократии это дело неблагодарное. Действительно, кого из ораторов, сталкивающихся с этой сутолокой, о которой говорит Платон (образ корабля в VI книге «Государства»[7]), с этой толкотней всевозможных ораторов, противостоящих друг другу, пытающихся соблазнить народ и встать у руля, кого из них станут слушать, с кем из них станут соглашаться, за кем последуют и кого будут любить? Тех, кто понравится, тех, кто говорит то, чего хочет народ, и кто ему льстит. И наоборот, те, кто говорит или пытается говорить, что есть правда и что хорошо, не вызовут симпатии, и слушать их не станут. Хуже того, они вызовут негативную реакцию, они будут раздражать, вызывать злость. А их правдивая речь навлечет на них месть или наказание. Таким опасностям подвергается человек, говорящий правду в демократическом пространстве, на что, как вы помните, очень верно указывает Сократ в «Апологии». Объяснив, какую миссию поручил ему бог (миссия эта состоит в том, чтобы расспрашивать граждан одного за другим, либо останавливая их на улице, либо заходя в их мастерские или дома), Сократ сам себе возражает: но почему же, в конце-то концов, если я считаю себя столь полезным для города, я никогда не выступал публично? Почему я никогда не поднимался за трибуну, чтобы высказать свое мнение, свои взгляды, и чтобы дать советы всему городу? И сам же отвечает: «Будьте уверены, о мужи афиняне, что если бы я попробовал заниматься государственными делами, то уже давно бы погиб [...] И вы на меня не сердитесь [говорит он своим судьям. — *М. Ф.*], если я скажу вам правду: нет такого человека, который мог бы уцелеть, если бы стал откровенно [*gnêsiôs*: из благородных побуждений. — *М. Ф.*] противиться вам или какому-нибудь другому большинству и хотел бы предотвратить все то множество несправедливостей и беззаконий, которые совершаются в государстве».[8] Итак, человек, говорящий из благородных побуждений и в силу тех же побуждений противящийся воле большинства, говорит Сократ, будет предан

смерти. Возникает проблема (мы рассмотрим ее либо сегодня, либо в следующий раз): почему Сократ, не боявшийся погибнуть ради практики *parrêsia*, от которой он не хотел отказаться, в то же время не согласился практиковать политическую и демократическую *parrêsia* перед собранием? Но это уже другой вопрос.[9] Во всяком случае здесь ясно обозначена опасность *parrêsia* как высказывания правды в демократической практике, опасность не для города в целом, а для человека, руководствующегося благородными побуждениями и из-за этих побуждений противящегося воле других.

Того же рода опасности упоминает Исократ все в том же начале «Речи о мире», о котором я вам только что говорил, где он, к примеру, замечает: «Я вижу, что вы не проявляете к ораторам равного внимания; что одним вы уделяете свое внимание, тогда как других вы не терпите. Ничего удивительного, впрочем, в том, что вы поступаете так: ведь вы всегда прогоняли всех ораторов кроме тех, что говорят в согласии с вашими желаниями».[10] Я знаю, заключает Исократ, сколь опасно противиться вашим взглядам, ведь, хоть у нас и демократия, *parrêsia* нет.[11]

Как видите, понятие *parrêsia* рассыпается. С одной стороны, оно предстает опасным простором говорить что придется, предоставляемым кому попало. С другой — хорошая *parrêsia*, мужественная *parrêsia*, и эта мужественная *parrêsia* (*parrêsia* человека, смело говорящего правду, даже обидную) опасна для того, кто ее использует, и при демократии ей нет места. Когда демократия дает место *parrêsia*, свобода становится опасна для государства. Когда же *parrêsia* оказывается мужеством, заключающимся в высказывании правды, ей не находится места при демократии.

Во многих речах Демосфена также можно найти множество указаний на этот кризис, эту критику, это разоблачение демократии как неспособной дать место хорошей *parrêsia*. Тех, кому это интересно, я отсылаю к «Третьей Олинфской речи», где он начинает с того, что выдвигает серьезное обвинение против своих сограждан: вы превратились в слуг, вы довольны уже тем, что вам выделяют деньги на зрелища.[12] Сказав таким образом правду, само собой, оскорбительную для тех, к кому он обращается, сказав эту мужественную правду, он тотчас же добавляет: но мне хорошо известно, что, говоря подобным образом и сказав, что вы — люди, довольствующиеся деньгами, которые вам дают на зрели-

ща, так вот, я «не удивился бы, если бы мне за такие речи [какие я только что произнес. — *М. Ф.*] пришлось от вас хуже, чем тем людям [плохим ораторам. — *М. Ф.*], которые довели вас до такого состояния: у вас ведь даже и говорить не обо всем можно свободно [текст говорит: вольная речь, *parrêsia*. — *М. Ф.*]; я удивляюсь только, что сейчас это оказалось возможным».[13] Так формируется своеобразная паресиастическая игра, довольно распространенная среди ораторов той эпохи, а Демосфен, как вы видите, пытается заставить слушателя принять обидную для него правду, заставить афинский народ слушать, когда он говорит: вы — народ, довольствующийся деньгами, которые вам дают на зрелища. Его заставляют принять эту оскорбительную правду, раня его во второй раз новым упреком. Этот упрек состоит в следующем. Ведь вы даже неспособны принять правду. Во-первых, вам дают деньги на зрелища, и вы этим довольствуетесь. Во-вторых, говоря вам об этом, я знаю, что беру на себя риск, и вы, по всей видимости, накажете меня за то, что я об этом сказал. Это своего рода вызов-шантаж, необходимый для того, чтобы правдивая речь могла иметь место. Столетие спустя, у Еврипида, правдивая речь при демократии оказывается привилегией, сохраняемой за тем, кто отвечает нескольким условиям. Правдивая речь возможна лишь посредством операции вызова-шантажа: Я скажу вам правду и рискую понести от вас наказание; но если я заранее говорю, что рискую понести наказание, это, вероятно, помешает вам наказать меня и позволит мне сказать правду.

Тот же самый механизм обнаруживается в начале «Третьей Филиппики», когда Демосфен упоминает о бесконтрольном предоставлении права говорить и о его неограниченной раздаче в афинских учреждениях. Он подчеркивает, с каким удовольствием слушает народ тех, кто ему льстит, он напоминает об исчезновении (являющемся следствием, результатом таких учреждений и благосклонности к лести) *parrêsia* как высказывания правды, и подчеркивает тот риск, которому сам он подвергается, говоря таким образом. Он вновь прибегает к своему вызову-шантажу, говоря: или вы отказываетесь слушать льстецов и соглашаетесь слушать истинную *parrêsia*, или же я умолкаю. Перед нами такой текст («Третья Филиппика»): «Я со своей стороны прошу вас, граждане афинские, если буду говорить о чем-нибудь откровенно, по правде, отнюдь не гневаться на меня за это. Смотрите на это

вот с какой точки зрения. Свободу речи (*parrêsia*) во всех других случаях вы считаете настолько общим достоянием всех живущих в государстве, что распространили ее и на иностранцев, и на рабов, и часто у нас можно увидеть рабов, которые с большей свободой высказывают то, что им хочется, чем граждане в некоторых других государствах; но из совещаний вы ее совершенно изгнали».[14] Вот какова *parrêsia* в афинской демократии: все — даже слуги и рабы — могут говорить свободно. Однако *parrêsia* (вольная речь) в положительном смысле, как мужество говорить правду, изгнана из совещаний. Ведь *parrêsia* как простор для всех — это не то же самое, что *parrêsia* как мужество говорить правду. А что из этого следует? Из этого следует, говорит Демосфен, что на собраниях вы услаждаете свой слух льстивыми речами, единственная цель которых — понравиться вам. А потом, когда что-то происходит, сама ваша жизнь оказывается в опасности. Если вы и теперь стоите на этом (это уже вызов-шантаж), мне больше нечего вам сказать, и мне остается только умолкнуть. Если же, наоборот, вы хотите слушать меня и не накажете меня за правду, которую я вам скажу, если вы готовы слушать, не требуя, чтобы вам льстили, что в ваших же интересах, тогда я готов говорить.

Вот как формулируется эта критика демократической *parrêsia* или, скорее, это указание на невозможность задействовать в демократических учреждениях *parrêsia* в полном и положительном смысле этого термина. Только теперь можно задаться вопросом: по какой причине при демократии правдивую речь не предпочитают лживой? Как вообще такое возможно, чтобы смелый оратор, говорящий правду, не мог добиться признания? Как может быть, чтобы люди, слушающие оратора, который говорит правду, были не в состоянии его услышать, выслушать и согласиться с ним? Как и почему, по какой причине при демократии невозможно отличить правдивую речь от речи лживой? Мне кажется, перед нами фундаментальная проблема, которую нужно попытаться понять. Почему при демократии правдивая речь бессильна? Она бессильна сама по себе? Разумеется, нет. Это, так сказать, контекстуальное бессилие. Бессилие как раз и вызвано институциональными рамками, в которых эта правдивая речь появляется и пытается утвердить свою правду. Бессилие правдивой речи при демократии обусловлено, конечно же, не тем, что это речь правдивая. Оно вызывается самой структурой демократии. Почему демокра-

тия не позволяет отличить правдивую речь от лживой? Потому что при демократии невозможно отличить хорошего оратора от плохого, речь, в которой говорится правда и которая полезна для государства, — от речи, которая наполнена ложью и лестью и которая наносит вред.

Демократия не может быть местом правдивой речи — эта тема проходит через критику, [встречающуюся] на всем протяжении IV в. Мне кажется, для того чтобы попытаться как-то осмыслить тот центральный аргумент, отталкиваясь от которого разворачивается вся эта критика, можно сослаться на формулировку, в каком-то смысле самую грубую, самую простую, самую схематичную, самую сырую и самую топорную, а также самую значимую. Этот принцип, согласно которому при демократии невозможно отличить правдивую речь от речи лживой, обнаруживается в тексте, долго приписывавшемся Ксенофонту, [но] в действительности имеющем иное происхождение [и], несомненно, написанном на рубеже V и IV вв. Это текст, носящий название «Афинская конституция» («Politeia Athênaiôn»). Фактически это памфлет, очевидно, памфлет аристократического происхождения, написанный в форме витиеватой, парадоксальной, лживой похвалы афинской демократии, иронической песни в ее честь, оборачивающейся, ясное дело, жесткой критикой. Под предлогом разбора достоинств афинской демократии автор перечисляет столь смехотворные доводы, столь низменные мотивы, что похвала сразу же предстает фундаментальной, радикальной критикой афинских учреждений. Подобное обыгрывание в форме похвалы было распространено в греческой литературе IV в.

В этой парадоксальной, критической, потешной хвале афинской демократии вырисовывается несколько линий, посвященных проблеме *parrêsia*. Мы находим их в главе I. В этом пассаже автор «Афинской конституции» упоминает некоторые города, в которых, говорит он, законы издают самые знающие (самые компетентные, сказали бы мы). Кроме того, в этих городах, говорит он, добрые граждане наказывают, держат в узде, обуздывают дурных граждан и налагают на них необходимые наказания. Наконец, говорит он, в этих городах порядочные люди (*khrêstoi*) обсуждают и принимают решения, тогда как безрассудным, безумцам (*hoi mainomenoi*: тем, у кого нет головы на плечах) не позволяют говорить, а напротив, не дают *bouleuein* (участвовать в инстанциях, обсуж-

дающих и принимающих решения, утверждающих то, что станет политикой государства). Тем, у кого нет головы на плечах (глупцам, безумцам) не позволяют участвовать в инстанциях, обсуждающих и принимающих решения, им не позволяют высказывать свое мнение, им не дают совещательного голоса в советах. Но это еще не все. Тех, у кого нет головы на плечах, в этих городах не только не допускают в *Boulê* (Совет), им не позволяют даже говорить (*legein*). И не только не позволяют говорить, но даже не дают им *ekklêsiazein* (приходить в *Ekklêsia*, в Собрание). Им нет места в Собрании, они не имеют права говорить, *a fortiori* они не имеют права высказывать свое мнение в советах. И в этих городах, говорит автор текста, благодаря всем этим предосторожностям царит *eunomia* (хорошее устройство, хороший режим).[15]

Определив таким образом хороший режим, то есть так или иначе выявив несколько преимуществ, автор мнимой, иронической, парадоксальной и смехотворной похвалы афинским учреждениям говорит: великая заслуга Афин состоит в том, что они не позволили себе такую роскошь, как *eunomia*, и не приняли этих предосторожностей, мешающих людям неразумным участвовать в Совете, говорить и даже ходить в Собрание. Великая заслуга Афин, говорит он, состоит в том, чтобы избегать *eunomia* и не принимать подобных ограничений. А почему Афины не приемлют этот режим ограниченной речи и хорошую конституцию? Он приводит такие причины, которые, несмотря на их грубоватый, софистический, однобокий характер, любопытны своей аргументацией. Происходит это, говорит он, в силу следующего соображения. Что происходит в городе, где только лучшие имеют право говорить, где лишь лучшие высказывают свое мнение и принимают решения? Лучшие именно потому, что они лучшие, стремятся принимать решения хорошие, полезные, соответствующие интересам государства. Таким образом, то, что хорошо, полезно для государства, в то же время по определению есть то, что хорошо, полезно и выгодно для лучших в нем. Побуждая государство принимать полезные для него решения, лучшие только и делают, что действуют в собственных интересах, в своих эгоистических интересах.[16] Итак, что же происходит при демократии, при настоящей демократии вроде афинской? Перед нами режим, при котором решения принимают не лучшие, а самые многочисленные (*hoi polloi*). К чему они стремятся? Не подчиняться никому. При демо-

кратии самые многочисленные (*hoi polloi*)[17] прежде всего хотят быть свободными, не быть рабами (*douleuein*), не служить.[18] Не служить кому? Они не хотят служить ни интересам государства, ни интересам большинства. Они сами хотят *arkhein* (командовать).[19] Таким образом, они следуют тому, что полезно и хорошо для них, ведь что значит командовать? Это значит быть способным принимать решения и навязывать то, что лучше всего для тебя самого. Однако самые многочисленные (*hoi polloi*) не могут быть также лучшими, поскольку лучшие по определению встречаются редко. Следовательно, будучи самыми многочисленными, они не являются лучшими, а не будучи лучшими, они являются худшими. Так для кого же хорошо то, к чему стремятся худшие? Для худших в государстве. Итак, то, что плохо для худших в государстве — это то, что плохо для государства. [Автор] из этого заключает, что в подобном государстве действительно нужно предоставить слово всем, самым многочисленным, а значит, худшим.[20] Ведь что будет, говорит он, если речь и обсуждение станут привилегией исключительно порядочных людей, если дать *parrêsia* только лучшим? Когда *parrêsia* предоставляется лучшим, они навязывают государству благо, то, что есть благо для них. А если они навязывают собственное благо, то, что полезно для них, это может идти на благо лишь им, приличным людям, и в ущерб народу.[21] Таким образом, при настоящей демократии вроде афинской, если мы хотим, чтобы те, кто говорит, говорили ради выгоды народа и самых многочисленных, не стоит сохранять право на речь для лучших. Нужно, говорит автор, чтобы простой человек мог встать и произнести речь. Тогда он сформулирует то, что хорошо для него, простого человека, и для ему подобных.[22]

Не стану больше задерживаться на этих софистических аргументах. Однако подобные игры представляются мне любопытными и значимыми. Поскольку логика их весьма спорна, мне кажется, что на практике они осуществляют несколько принципов, обычно применявшихся в IV в. в форме критики демократии как места *parrêsia*. Во всяком случае, эти принципы обнаруживаются и в более серьезных формах мысли, нежели эти памфлет и карикатура.

Эти принципы, нашедшие выражение в этом и во многих других текстах, можно резюмировать следующим образом (в каком-то смысле, мне кажется, они служат матрицей и постоянной проблемой для политической мысли западного мира).

Во-первых, принцип, который можно назвать количественным или, если хотите, принципом оппозиции, основанным на количественной дифференциации. Рассуждение автора «Афинской политии» действительно предполагает как нечто само собой разумеющееся (и сотни других текстов показывают, что и люди куда более серьезные рассуждают точно так же и задействуют ту же самую оппозицию), что люди в государстве делятся на две большие группы, которые характеризуются лишь одной, но очень важной чертой — что одни более многочисленны, а другие менее. С одной стороны — «толпа», с другой — «немногие». Такое разделение между «*hoi polloi*» и «немногими» создает основополагающую для государства оппозицию, которая может порождать конфликты и которая в то же время ставит проблему того, кто должен править. Итак, первый принцип — это количественная оппозиция. Принцип дробления единства государства.

Во-вторых, эта оппозиция, это разделение на самых многочисленных и других совпадает с противопоставлением лучших и худших. У количественного разделения на самых многочисленных и других есть также такая черта, как нравственное разграничение на хороших и плохих. Это можно было бы назвать принципом этико-квантитативного изоморфизма (простите меня за это варварское выражение).

Третий принцип, лежащий в основании процитированного мной парадоксального текста, — это этическое разграничение между лучшими и худшими, соответствующее политическому различению. С одной стороны, то, что хорошо для лучших в государстве, хорошо и для самого государства: благо для лучших — это благо для государства. С другой — то, что хорошо для худших, плохо для государства: благо для плохих — это зло для государства. Это, если угодно, можно назвать принципом политической транзитивности. Воля лучших стремится к благу, к пользе для государства. Воля худших стремится к благу для них, и это плохо для государства.

Еще одно следствие присутствия истины (о том, что хорошо, полезно, спасительно для государства) в регистре политического дискурса заключается в том, что эта правда не может высказываться при демократии, понимаемой как предоставляемое всем право говорить, — и это четвертый принцип. Правда в государстве и в политической структуре может говориться лишь благодаря

обозначению, утверждению и институционализации некоего сущностного разделения между хорошими и плохими. Лишь благодаря тому, что складывается, находит себе место, получает возможность выражаться в политической сфере это сущностное этическое разделение на хороших и плохих, и может высказываться правда. А коль скоро правда сказана, для города это благо (полезно для него и спасительно).

Другими словами, чтобы государство существовало, чтобы оно сохранялось, нужна правда. Но правду нельзя говорить в политическом пространстве, где говорящие равнодушны друг к другу. Правду можно говорить лишь в политическом пространстве, размеченном и организованном вокруг разделения на самых многочисленных и самых малочисленных, которое представляет собой также этическое разделение на хороших и плохих, на лучших и худших. Именно потому высказыванию правды и нет места при демократии, что демократия неспособна признать и сделать своим этическое разделение, отталкиваясь от которого только и можно говорить правду. Таким образом, недостаточно сказать, что предоставляемая всем свобода слова несет с собой риск спутать правду и ложь, благоприятствовать льстецам и подвергать опасности говорящих, на что указывают первые процитированные мною тексты, которые повторяют то, что уже говорилось в прошлом году. Все это верно, однако все это следствие куда более значимой структурной невозможности. Нужно помнить, что при [такого рода] анализе, о котором упоминает этот парадоксальный текст, сама форма демократии, подчиняя лучшее худшему, переворачивая с ног на голову ценности, утверждая этот беспорядок и поддерживая то, что противно здравому смыслу, не оставляет места высказыванию правды. Она может его лишь устранить, отказавшись слушать, когда оно формулируется, или физически прекратить его посредством смерти [...*]. Исходя из этого становится понятно то, что можно весьма условно (простите, но я намерен сделать лишь самый общий обзор) назвать платоновским переворотом и аристотелевской остановкой.

Во-первых, платоновский переворот. Хотя при демократии действительно не найти *parrêsia*, потому что ей недостает необхо-

---

* После тишины слышен лишь конец фразы: демократической, давая место правде, слушая ее и поддерживая.

димого для высказывания правды этического разделения, правдивая речь, скажет Платон, опираясь на философию и принимая форму философии как основания *politeia*, только и может устранить и изгнать демократию. Можно сказать, также весьма схематично, что между демократией и выска ыванием правды идет непримиримая борьба: с одной стороны, если мы взглянем на демократические институции, мы увидим, что они не могут вынести высказывания правды и не могут не изгонять его; [с другой стороны], поскольку высказывание правды опирается на этический выбор, характеризующий философа и философию, демократию нельзя не отвергнуть. Или демократия, или высказывание правды. Платоновский переворот заключается в том, чтобы после критики демократии как неспособной дать место высказыванию правды утвердить высказывание правды в качестве принципа определения *politeia* (политической структуры, конституции, режима), из которой старательно изгоняется демократия. Я отсылаю вас (я забыл принести текст, но вы можете [прочитать] его сами) к книге VI «Государства» (параграф 488a—b). Я имею в виду тот пассаж, где Платон говорит: Послушай, чтобы ты меня понял, я обращусь к сравнению (сравнению совершенно классическому, служащему основой, матрицей для всей греческой политической мысли). Уподобим государство кораблю, судну, кормчий которого — бравый и неустрашимый молодец, но несколько близорукий и не видящий дальше собственного носа — этот кормчий, ясное дело, народ. А вокруг него экипаж, который только и думает о том, как бы встать у руля и править в собственных интересах, — это демагоги. Чтобы захватить руль, экипаж льстит кормчему, захватывает руль и, разумеется, правит не в соответствии с какой-либо наукой о навигации, не сообразуясь с небом или морем, но в зависимости от собственного интереса. При демократии невозможна правдивая речь. Противоположностью этому служит знаменитый спуск философов в пещеру в книге VII,[23] когда, дав им узреть истину, им говорят: сколь бы приятным ни было созерцание этой истины, даже если вы признали ее своей родиной, вы должны спуститься в город и стать его правителями. Вы утверди те свою правдивую речь над всеми, кто хочет править по принципам лести. После критики демократической *parrêsia*, показавшей, что при демократии не может быть *parrêsia* в смысле мужественного высказывания правды, платоновский переворот

показывает, что для хорошего правления, для хорошей *politeia* нужно опираться на правдивую речь, изгоняющую демократов и демагогов.

Все это известно, но я хотел бы немного подробнее остановиться на том, что можно назвать аристотелевским сомнением, которое, несмотря на куда более «демократические» (с тысячей кавычек) чувства Аристотеля, основывается на той же проблематике, все на той же трудности, заключающейся в том, как допустить существование *parrêsia*, высказывания правды, в демократических институциях, поскольку при демократии нет места этическому различению между говорящими, рассуждающими и принимающими решения субъектами.

Конечно, Аристотель значительно переработал, модифицировал, видоизменил, а в какой-то мере и упразднил те грубые и схематические принципы, о которых я только что говорил. К примеру, принцип разделения государства на противоположные группы (самые многочисленные и самые малочисленные) Аристотель принимает, но в то же время и дополняет, изменяет, ставит под сомнение, задействуя другую форму противопоставления: противопоставление между самыми богатыми и самыми бедными. В очень интересной главе книги III «Политики» [он] ставит вопрос: соответствует ли противопоставление многочисленные/малочисленные противопоставлению богатейших и беднейших?[24] Можно ли, к примеру, представить (он считает это вполне возможным) государство, где самые богатые были бы наиболее многочисленными, а самые бедные были бы самыми малочисленными? И затем, если предположить, что власть досталась самым бедным (то есть самым малочисленным), можно ли говорить о демократии? Иными словами, если определять демократию как устройство, при котором власть достается самым многочисленным, будет ли иметь место демократия, когда самые богатые наиболее многочисленны? А если самые бедные наименее многочисленны, может ли их власть называться демократией, или ее следует назвать аристократией? И Аристотель (в высшей степени интересный ответ, быть может, способный изменить всю греческую политическую мысль) говорит: демократия характеризуется властью бедных.[25] И даже будь они самыми малочисленными из всех, им достаточно осуществлять власть, чтобы это была демократия. Как видите, он колеблется и, так сказать, заставляет рабо-

тать скорее оппозицию богатые/бедные, нежели оппозицию многочисленные/малочисленные, которая в других текстах оказывается основной, общей, почти не подвергаемой сомнению рамкой.

Во-вторых, Аристотель ставит под сомнение другой из упомянутых мною принципов, согласно которому самые многочисленные — это не самые лучшие, тогда как наименее многочисленные — однозначно лучшие. Аристотель подвергает сомнению, ставит под вопрос это совпадение между оппозицией «лучшие/худшие» и оппозицией «более многочисленные/менее многочисленные», этот этико-квантитативный изоморфизм. Он делает это в книге III «Политики» (глава 4, параграфы 1276b–1277b), где говорится: В конце концов, кто такие «лучшие»? Не следует ли различать добродетель гражданина и добродетель хорошего человека? Разве не существует сугубо политической добродетели, благодаря которой человек может быть вполне достойным гражданином, выполняющим свой гражданский долг, а также блюдущим интересы государства, принимающим решения, хорошие для государства?[26] Так что хороший гражданин — это не обязательно добродетельный человек в том смысле, в каком говорят, что порядочный человек добродетелен во всех аспектах своей жизни и своих поступков. Разве нельзя быть хорошим гражданином, не будучи действительно порядочным человеком? Ответ Аристотеля непрост. Он различает отношение между двумя достоинствами в том случае, когда кто-то является всего лишь подданным, и в том случае, когда этот кто-то правит.[27] Не хочу вдаваться во все детали, достаточно отметить, что Аристотель не может попросту, наивно и грубо, принять такое наложение «более многочисленных/менее многочисленных» на «худших/лучших», которое столь долго принималось в качестве основополагающего. Он ставит под сомнение этико-квантитативный изоморфизм.

Наконец, в-третьих, Аристотель подвергает сомнению и то, что я назвал принципом политической обратимости. То есть лучшие, преследуя свои собственные интересы, преследуют также интересы государства, тогда как худшие (самые плохие) преследуя свои собственные интересы, добиваются (поскольку они самые плохие) того, что для государства вредно. Все в той же книге III «Политики» Аристотель подвергает сомнению этот принцип, подчеркивая, что, в сущности, любой тип правления, будь то

монархия, аристократия или правление всех, может иметь две модели.[28] Скажем, при монархии правит только один. И эта монархия может принимать две формы. Монарх может прекрасно править в одиночку, преследуя свои собственные интересы и интересы государства. Или же он может править ради самого себя, но имея в виду прежде всего и превыше всего интересы государства. То же и при аристократии, правление которой может преследовать собственный интерес или интерес государства. То же и при правлении всех или большинства. То есть Аристотель не принимает принципа, согласно которому возможно лишь правление лучших, причем это правление преследует интересы лучших, [а значит], интересы государства. Напротив, он отстаивает тот принцип, что, какова бы ни была форма правления, те, кто правит, могут править либо в своих интересах, либо в интересах государства.

Как видите, три принципа, что обнаруживались имплицитно принимаемыми и грубо намеченными в тексте Псевдо-Ксенофонта, подвергаются сомнению, испытуются, прорабатываются у Аристотеля. Исходя из этого следует сказать, что, хотя в противоположность Платону Аристотель не заключает на этом основании, что лишь правдивая речь должна служить основанием для государства и что это государство, поскольку оно основывается на правдивой речи, не может быть демократией, тем не менее, его взгляды на отношения между правдивой речью и демократией не являются ни слишком ясными, ни, что еще важнее, вполне определенными.

Прежде всего, я хочу, чтобы вы поразмыслили над пассажем, который [тоже] находится в книге III «Политики» (глава 7, параграф 1279a–b), знаменитым пассажем, над которым много упражнялись комментаторы, впрочем, не придя ни к сколько-нибудь полному пониманию текста, ни к окончательному решению. Во всяком случае, в этом пассаже речь идет о наименовании разных форм правления, и [Аристотель] выделяет или отличает «монархию», что переводится как «царская власть»: царская власть — это правление монархического типа, «имеющее в виду общую пользу».[29] Итак, есть режим, называемый царской властью, где тот, кто правит, имеет своей целью не собственные интересы, но интересы государства. Во-вторых, говорит он, будем называть «аристократией» правление немногих, при котором эти немногие

ют в виду благо государства и всех его членов. Что же касается третьей формы правления, когда правит большинство, то ему весьма трудно дать имя, и я могу назвать его лишь родовым именем *politeia*. А почему для той формы правления, где правит большинство и где большинство преследует не собственные интересы, но интересы государства, нет специального названия? Аристотель объясняет это, говоря, что если и возможно, чтобы отдельный человек или немногие выделялись своей добродетелью, «преуспеть во всякой добродетели для большинства — дело уже трудное».[30] Загадочный текст, но понять его, как мне кажется, можно следующим образом. Если для трех типов правления существует две формальные возможности — если в случае монархии монарх может стремиться к собственной выгоде или к выгоде государства; если при аристократии аристократы могут преследовать собственные интересы и интересы немногих или интересы государства, — то когда мы обращаемся к демократии, при которой правит много людей, можно ли ожидать, чтобы многие стремились к чему-то, кроме собственного интереса? По-видимому, именно это и говорит текст: в первых двух случаях вполне можно допустить, чтобы царь или немногие преследовали не собственные интересы, но интересы государства. А почему это так? Да потому, говорит он, что один человек или немногие могут превосходить прочих в добродетели. Таким образом, именно их нравственный выбор, их нравственное отличие от других делает возможным и гарантирует, что править они станут ради блага всех остальных. Зато «преуспеть во всякой добродетели для большинства», говорит он, очень трудно. То есть когда дело касается массы людей, даже если эти люди правят государством, невозможно или очень трудно отыскать среди них нравственное различие, нравственную несхожесть, нравственную особость, благодаря которой станет возможно высказывание правды, а через него признание интересов государства. А значит, для такого демократического режима, который, оставаясь демократическим, ориентировался бы не на интересы большинства, а на интересы самого государства, нет специального названия. Нет названия, потому что, очевидно, нет конкретной сущности. Загадочный текст, по-видимому, указывает, что демократия или правление в интересах всех, если следовать общей схеме Аристотеля, представляет собой формальную возможность, но не имеет и не может иметь

реального существования, потому что при демократии нет нравственной дифференциации. Конечно, это не та структурная невозможность, с которой мы сталкивались в тексте Псевдо-Ксенофонта, и тем не менее, невозможность неустранимая.

Кроме того, вы можете найти (все в той же книге III «Политики», в главах 10, 11, 12, 13) рассуждение об этой чисто этической проблеме, об этической дифференциации, об этическом разделении, короче, о проблеме лучшего при демократии. А как следствие, вопрос о том, каковы место и статус этого лучшего и этой этической дифференциации в демократических институциях. И сама манера Аристотеля ставить проблему, рассматривать затруднения, кропотливо анализировать — все это связано с тем, что демократия определяется не только как власть большинства, но и как принцип чередования. Демократическая *politeia* — это такое общественное устройство, при котором те, кем правят, всегда могут стать правителями. Проблема, которую ставит Аристотель, заключается в том, чтобы выяснить, как возможна этическая дифференциация, когда мы опираемся на принцип ротации и чередования управляемого/управляющего.

Теперь я хотел бы обратить ваше внимание на очень интересный отрывок (который представляет собой лишь один из примеров тех трудностей, с которыми сталкивается Аристотель), [где речь идет] об остракизме[31] (самая замечательная глава). Остракизм — это мера, находившаяся в распоряжении у афинского государства и позволявшая народу изгнать человека не только за совершенные им проступок или преступление, но за то лишь, что его престиж, его превосходство, выказанные им выдающиеся качества чересчур возвышали его над прочими гражданами. Прибегание к остракизму, жертвой которого, несмотря на свои заслуги, стали некоторые знаменитые и весьма достойные афиняне, конечно же, порождало уйму проблем. Оправдать остракизм было довольно трудно, и Аристотель [поднимает] вопрос: заслуживает ли оправдания такая мера, как остракизм, то есть решение, позволяющее народу избавиться от кого-то просто потому, что тот слишком возвышается над другими? На этот вопрос он дает ответ. Он говорит так: конечно, существует много доводов против остракизма, и тем не менее он оправдан. Он оправдан не только в отношении честолюбивых граждан, которым их превосходство дает случай, искушение и охоту осуществлять единоличную, абсолютную, тира-

ническую власть, но и против тех граждан, которые по каким-то своим качествам превосходят других. Почему же Аристотель оправдывает остракизм против граждан, по каким-то качествам превосходящим других? В сущности, государство можно уподобить картине или же статуе.[32] Как известно, на картине может быть деталь, которая во всем совершенна. Художник может сделать совершенной руку, кулак, палец, ухо, представляющие собой маленькие шедевры картины или статуи.[33] Однако эта деталь может быть лишь помехой картине, и тогда художнику ради красоты, совершенства, равновесия картины придется убрать эту деталь, хотя и совершенную саму по себе. Так же и с государством. В силу причин, касающихся одновременно совершенства формы, эстетики и политического равновесия, может случиться так, что придется избавиться от гражданина, слишком явно превосходящего других своими достоинствами.

Но сразу после [этих рассуждений], в конце главы об остракизме он [добавляет]: если кто-нибудь в государстве превосходит других своей добродетелью, будет ли справедливым устранить его или «подчинить общему правилу»?[34] Нет. Человека исключительного, превосходящего всех своей добродетелью, не следует изгонять или пытаться подчинить его «общему правилу». В его отношении, говорит он, остается [принять] решение, которое «естественно».[35] Какое решение естественно? «Всем охотно повиноваться такому человеку, так что такого рода люди оказались бы в государстве пожизненными царями».[36] Вы видите, как после рассуждения, где был поставлен вопрос об основании демократии на принципе ротации и чередования управляющих/управляемых, когда Аристотель столкнулся с этой чрезвычайно трудной и парадоксальной проблемой, с тем поистине политическим вызовом, что представляет собой остракизм, заявив, что в конце концов остракизм можно оправдать, теперь, говоря о неком нравственном различии, отмечающем то обстоятельство, что бывают люди, явно превосходящие своими нравственными качествами других, [именно теперь Аристотель задается вопросом о том], какое место могут они занимать в демократическом государстве и сам [отвечает]: к ним нельзя применять остракизм, к ним нельзя применять даже законы, годные для всех остальных. Более того, следует охотно подчиняться им, повиноваться и предоставлять им должность, формулировка которой несколько отдает платониз-

мом, ибо речь идет о том, чтобы сделать этих более мудрых, чем прочие, людей царями в государстве. Царствование добродетели, монархия добродетели — вот что пробивается и утверждается, как только демократия пытается поставить вопрос о нравственном превосходстве. Короче говоря, если подобно Аристотелю пытаться по возможности оправдать законы и правила демократии, то в таком случае демократия делает нравственное превосходство единственной точкой, в которой отвергается сама демократия. Если действительно есть кто-то столь добродетельный, то демократия упраздняется, а люди повинуются этому добродетельному человеку, этому в высшей степени нравственному человеку как царю.

Мы просто наметили несколько моментов в истории того, что можно с некоторой претензией назвать кризисом демократической *parrêsia* в греческой мысли IV в. Как видите, это ведет нас, указывает нам, заставляет нас немедленно столкнуться с проблемой *êthos*'а и нравственной дифференциации.

Теперь я прервусь на пять минут. А потом мы сразу продолжим, и я попытаюсь показать вам другой аспект проработки проблемы *parrêsia* в мысли IV в.

Примечания

[1] См. анализ трагедии Еврипида «Ион» в лекциях от 19 и 26 января 1983 г.: Le Gounvernement de soi et des autres. Éd. citée. P. 71—136 (Управление собой и другими. С. 88—160).

[2] *Еврипид*. Финикиянки, 388—394 / Trad. H. Grégoire & L. Méridier. Paris: Les Belles Lettres, 1950. P. 170 (*Еврипид*. Финикиянки / Пер. И. Анненского // Трагедии. М.: Искусство, 1980. Т. 2. С. 163). Об этом тексте см. лекцию 2 февраля 1983 г.: Le Gounvernement de soi... P. 147—148 (Управление собой и другими. С. 172—173).

[3] *Euripide*. Hippolyte, 421—423 / Trad. L. Méridier. Paris: Les Belles Lettres, 1927. P. 45 (*Еврипид*. Ипполит / Пер. С. Апта // Трагедии. М.: Искусство, 1980. Т. 1. С. 189). Об этом тексте см. лекцию от 2 февраля 1983 г.: Le Gounvernemet de soi... P. 148—149 (Управление собой и другими. С. 174).

[4] О развитии такого недоверия со времени этих трех авторов см. лекции от 2 и 9 февраля 1983 г.: Gounvernemennt de soi... P. 137—204 (Управление собой и другими. С. 161—233); если Демосфен цитируется лишь

мимоходом («Первая Филиппика»), то тексты Исократа («Речь о мире») и Платона широко используются.

[5] «Прежде всего это будут люди свободные: в государстве появится полная свобода (*eleutheria*) и откровенность (*parrêsia*) и возможность делать что хочешь» (*Platon*. La République. Livre VIII, 557b / Trad. E. Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1934. P. 26; *Платон*. Государство / Пер. А. Н. Егунова. Соч. В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 343).

[6] «Это самые порочные из тех, кто выступает на устраиваемых вами собраниях, и вы думаете увидеть лучших демократов среди пьяниц, а не среди трезвых, среди неразумных, а не среди здравомыслящих, среди тех, кто делят между собой общественное достояние, а не среди тех, кто отдает служению вам все свои силы» (*Isocrate*. Sur la paix. § 13 / Trad. G. Mathieu. Paris: Les Belles Lettres, 1942. P. 15). См. анализ этой речи Исократа в лекции от 9 февраля 1983 г.: Le Gounvernemet de soi... P. 174—175 (Управление собой и другими. С. 201).

[7] *Platon*. La République. Livre VI, 488a—489a. Éd. citée. P. 107—108 (*Платон*. Государство. С. 267—268).

[8] *Platon*. Apologie de Socrate, 31d—e / Trad. M. Croiset. Éd. citée. P. 159—160 (*Платон*. Апология Сократа / Пер. М. С. Соловьева / Соч. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 86).

[9] См. первую трактовку этого вопроса в лекции от 2 марта 1983 г.: Le Gounvernemet de soi... P. 290—295 (Управление собой и другими. С. 324—329).

[10] *Isocrate*. Sur la paix. § 3 / Trad. G. Mathieu. Éd. citée. P. 12 (первый анализ этой речи см. в лекции от 9 февраля 1983 г.: Le Gounvernemet de soi... P. 174—175 (Управление собой и другими. С. 192—193)).

[11] «Что до меня, то я знаю и то, сколь трудно противиться вашему умонастроению, и то, что при полной демократии нет свободы слова (*parrêsia*)» (*Isocrate*. Sur la paix. § 14. P. 15).

[12] *Démosthène*. Troisième Olynthienne. § 31 // Harangues. T. I / Trad. M. Croiset. Éd. citée. P. 134 (*Демосфен*. Олинфская третья // Речи. Т. III / Пер. С. И. Радцига. М.: Памятники исторической мысли, 1995. С. 42).

[13] Id. § 32. P. 134 (Там же).

[14] *Démosthène*. Troisième Philippique. § 3 // Harangues. T. II / Trad. M. Croiset. Éd. citée. P. 93 (*Демосфен*. Третья речь против Филиппа // Речи / Пер. С. И. Радцига. В 3 т. Т. 3. М.: Памятники исторической мысли, 1996. С. 109).

[15] «Если же ты ищешь царства хороших законов (*eunomia*), то прежде всего увидишь, что в таком случае для граждан издают законы опытнейшие люди; затем, благородные (*khrêstoi*) будут держать в повиновении простых (*ponêrous*), благородные же будут заседать в Совете, обсуждая дела государства, и не будут позволять, чтобы безумцы были членами

Совета (*mainomenous anthropous bouleuein oude legein oude ekklêsiazien*)» ([*Pseudo-*]*Xénophon*. La République des Athéniens. § 9 / Trad. P. Chambry // Œuvres completes. T. II. Paris: Garnier, 1967. P. 475 (Псевдо-Ксенофонт. Афинская полития // Аристотель. Афинская полития / Пер. С. И. Радцига. М.: Соцэкгиз, 1937. С. 223).

[16] «...Если бы только благородные (*khrêstoi*) говорили в народном собрании и обсуждали дела, тогда было бы хорошо людям одного положения с ними...» (Id. § 6. P. 474 (Там же)).

[17] Текст, обозначая народную массу, говорит *ponêroi* (простые), *penêntes* (бедные) и *dêmotikoi* (люди из народа). См., например: «Далее, если некоторые удивляются, что афиняне во всех отношениях отдают предпочтение простым (*ponêrois*) и бедным (*penêntes*) и вообще демократам (*dêmotikos*) перед благородными, то этим самым, как сейчас выяснится, они и сохраняют демократию» (Id. § 4. P. 474 (Там же)).

[18] «Народ ведь желает вовсе не прекрасных законов в государстве (*eunomoumenes tês poleôs*), когда при этом ему самому придется быть в рабстве (*autos douleuein*), но хочет быть свободным и управлять (*all' eleutheros einai kai arkhein*)...» (Id. § 8. P. 474—475 (Там же. С. 223)).

[19] См. предыдущее примечание.

[20] «А при теперешнем положении, когда говорить может всякий желающий, стоит ему подняться со своего места, будь это простой человек...» (Id. § 6. P. 374 (Там же)).

[21] См. примеч. 16.

[22] «А при теперешнем положении, когда может говорить всякий желающий, стоит ему подняться со своего места, будь это простой человек, — он изыскивает благо для самого себя и для себе подобных» ([*Pseudo-*]*Xénophon*. La République des Athéniens. § 6. P. 374 (*Псевдо-Ксенофонт*. Афинская полития. С. 223)).

[23] *Platon*. La République. Livre VII, 519c–521b. P. 152—155 (*Платон*. Государство. С. 300—302).

[24] *Aristote*. Politique, 1979b–1280a. Livre III, 8 / Trad. J. Tricot. Paris: Vrin, 1962. P. 201—202 (*Аристотель*. Политика / Пер. С. А. Жебелева // Соч. В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 457—459).

[25] «...При демократии эта власть сосредоточена не в руках тех, кто имеет большое состояние, а в руках неимущих (*aporoi*)» (Id. 1279b. Livre III, 8. P. 201 (Там же. С. 458)).

[26] Id. 1276b. Livre III, 4. P. 178—181 (Там же. С. 449—450).

[27] Id. 1277a. Livre III, 4. P. 181—183 (Там же. С. 450—451).

[28] Id. 1279a. Livre III, 7. P. 199 (Там же. С. 457).

[29] Id. (Там же.)

[30] Id. 1279a–1279b. Livre III, 7. P. 200 (Там же. С. 457).

[31] Id. 1284b. Livre III, 13. P. 233—235 (Там же. С. 473—474).

[32] Id. 1284b. Livre III, 13. P. 233 (Там же. С. 473). (Аристотель прибегает к сравнению с художником, кораблестроителем или с руководителем хора.)

[33] В действительности Аристотель приводит в пример только ногу.

[34] *Aristote*. Politique. 1284b. Livre III, 13. P. 234 (Там же. С. 474).

[35] Id. 1284b. Livre III, 13. P. 235 (Там же).

[36] Id. (Там же.)

Лекция от 8 февраля 1984 года
Второй час

Правда и тиран. — Пример Гиерона. — Пример Писистрата. — Psukhê как место нравственной дифференциации. — Возвращение к VII письму Платона. — Обращение Исократа к Никоклу. — Превращение демократической parrêsia *в* parrêsia *автократическую. — Специфика философского дискурса.*

Сегодня я вам уже говорил, что проблематизация *parrêsia* в IV веке имела два аспекта. [Первый аспект заключался] в критике демократии, претендующей определять политические рамки, в которых *parrêsia* [была бы] одновременно возможна и эффективна: демократия не является привилегированным местом *parrêsia*, наоборот, это место, где [осуществление] *parrêsia* труднее всего. Теперь я хотел бы обратиться к другому аспекту *parrêsia*, носящему комплементарный или положительный характер. Если демократия все больше и больше дисквалифицируется как способная быть привилегированным местом *parrêsia*, то другой тип политической структуры или, скорее, другой тип отношений между правдивой речью и правлением все больше выступает как привилегированное или во всяком случае более благоприятное для *parrêsia* и для высказывания правды место. Это другое отношение (я упоминал о нем в прошлом году, а теперь мы наконец до него добрались) — отношение между Государем и его советником. Теперь готовой слушать группой оказывается уже не собрание, а Двор, двор Государя. Именно в этих рамках, именно в такой форме может и должна обрести свое место *parrêsia*.

И тем не менее следует быть осторожным и не думать, будто отношение к Государю вдруг стало устойчивой формой и гаран-

тией политической структуры, в которой *parresia* может обрести свои права и привести к благоприятным результатам. Следует всегда помнить, что персонаж Государя, его личная и монархическая власть несут в себе одну или несколько опасностей. И эту или эти опасности нельзя ни забывать, ни сбрасывать со счетов. За ним всегда стоит и всегда действует (даже если он смягчен или слегка затушеван) образ тирана как того, кто, обладая личной властью, не принимает и не может принять правду, поскольку он делает и хочет делать лишь то, что ему нравится. В своем стремлении делать лишь то, что ему нравится, он готов слушать льстецов, которые как раз и говорят то, что ему по нраву. Даже если бы ему и захотелось услышать правду, никто не осмелится ему ее сказать. Эта схема, эта фигура, эта негативная оценка личной, монархической, тиранической власти представляет собой константу в греческой мысли.

Одну из самых характерных формулировок вы найдете у Ксенофонта, однако говорит она в пользу не-демократической (аристократической или монархической) власти. Я отсылаю вас к тексту, который называется «Гиерон» и представляет собой какую-то парадоксальную игру. Симонид здесь восхваляет жизнь тирана и обращает это восхваление к Гиерону. А Гиерон на каждый довод, выдвигаемый Симонидом, чтобы воспеть благополучие и счастье тирана, отвечает жалобой. Он жалуется на суровость жизни тирана. В последней же главе Симонид дает тирану характеристику, согласно которой единоличное и монархическое правление может [иметь] для него самого и для города благоприятные результаты. Во всяком случае первые главы занимает некая игра, в которой Симонид делает вид, будто славит тирана или тираническую жизнь, тираническое существование, а Гиерон отвечает жалобами. Таким образом, этот раздел отдан лести и *parrêsia*. Симонид хвалит тирана и говорит ему: вы, тираны, счастливцы! «...Все ваши слова и действия присутствующими всегда восхваляются; того же, что наиболее тяжело слушать — порицания вы никогда не слышите, потому что никто не захочет бранить тирана прямо в глаза».[1] На что Гиерон отвечает, сетуя на свое положение тирана и объясняя, как тяжело быть тираном: «Какую же радость могут доставить те, кто молчит и не говорит худого, но о ком известно, что они замышляют злое? И разве может порадовать похвала тех, кого можно подозревать, что они хвалят лишь ради лести?»[2]

Такое представление тирании как формы правления, несовместимой с высказыванием правды, тирании как сферы, удел которой — молчание и лесть, является общим местом, весьма часто и с разными модуляциями встречающимся по всей греческой литературе. Я обращаю ваше внимание на любопытный отрывок из «Политики», где Аристотель говорит, что тиран рассылает по городу шпионов, рассказывающих ему о том, что на самом деле происходит в городе и что в действительности думают граждане.[3] Аристотель комментирует это в том смысле, что такая деятельность тиранов, выясняющих правду о городе, может вести лишь к результату, прямо противоположному тому, к которому они стремятся. Ведь когда граждане знают, что за ними следят люди, которые расскажут тирану правду о том, что они говорят или думают, они, понятное дело, скрывают то, что они говорят и думают, и тиран не может узнать правду. Кроме того, мы находим мысль (также у Аристотеля, в «Политике», V, 11, 1313b) о том, что для высказывания правды при тирании найти место так же трудно, как при демократии или при демагогии (негативном, дурном выражении демократии). Лесть же, говорит он, напротив, высоко ценится при этих двух формах правления. Демагог при демократиях выполняет роль льстеца, будучи своего рода «угодником народа». При тираниях роль льстецов играют «люди, держащие себя униженно». Эта униженность перед тираном — «свойство льстецов. Вследствие этого тиранния любит все дурное; ведь тиранны рады, когда им льстят, а этого не станет делать ни один свободный человек, обладающий разумом».[4]

Но каковы бы ни были постоянно признаваемые греческой мыслью опасности тиранического правления, что бы ни грозило высказыванию правды при такой форме правления, тем не менее в отношениях между Государем и тем, кто говорит правду, между Государем и его советниками признается возможность парресиастической практики. Так что отношения между Государем и его советником, в конце концов, более благоприятны для *parrêsia*, чем отношения между народом и ораторами.

Что суверен восприимчив к правде, что, имея с ним дело, можно сказать правду — это признают многие авторы. Аристотель в «Афинской политии» дает очень точную [иллюстрацию], говоря о Писистрате, который, конечно, был тираном, но портрет его получается позитивным, поскольку он правил Афинами *metrios* (уме-

ренно) *kai mallon politicos ê turannikôs* (и скорее в республиканской и демократической, нежели в тиранической манере).[5] И он приводит пример *parrêsia* при таком правлении, скорее республиканском или демократическом, нежели тираническом. Писистрат, прогуливаясь за городом, повстречал трудившегося селянина. Он спросил его, каково ему работается и что он думает о существующем положении вещей. Тот отвечал: я трудился бы с удовольствием, когда бы не приходилось отдавать десятую часть от дохода Писистрату.[6] Конечно, селянин его не узнал, но из такого рода невольной *parrêsia* Писистрат извлек хороший урок и освободил селянина от налогов. То же самое Платон говорит о Кире, правителе персов. К примеру, в «Законах» (книга III, 694c и далее) он показывает Кира правителем, восприимчивым к *parrêsia*. Он представляет двор Кира следующим образом: подчиненные чувствуют себя свободными, что [придает] солдатам стойкости и расположения к начальникам. А поскольку царь без всякой зависти позволяет им вольную речь (*parrêsia*) и награждает тех, кто способен высказаться о какой-либо материи, всякий разумный и способный дать добрый совет человек ставит на службу ему все свое умение и способности. Так что в скором времени персы стали процветать благодаря свободе, дружбе и единству.[7] Таким образом, двор, где [царит] свобода слова и где советники могут практиковать *parrêsia*, способствует единству государства и успеху начинаний.

Итак, перед нами целый ряд текстов, ясно говорящих о возможности *parrêsia* в отношении Государя. Однако (об этой проблеме я и хотел бы упомянуть теперь) нужно еще ответить на вопрос, симметричный тому, что ставился в отношении демократии. Вопрос был такой: почему при демократии столь трудно, столь маловероятно, столь опасно высказывание правды? Обнаружилась существенная и в каком-то смысле структурная причина: неспособность политической сферы демократии дать возможность и место этическому различению.

Почему же в отношениях с Государем это возможно, хотя осуществляемая Государем власть по определению не имеет ограничений, а зачастую обходится и без законов, а значит, способна на любое насилие? Причина (симметричная и противоположная той, что обнаруживалась в отношении демократии) в том, что как таковая душа начальника, именно потому, что это душа индиви-

дуальная (*psukhê* индивида), способна к нравственному различению, одновременно вводящему, утверждающему, формирующему и делающему возможным выслушивание правды благодаря оформлению и выработке морали, которая, с одной стороны, делает его способным выслушивать правду, а с другой стороны и вследствие этого — учит его ограничивать свою власть. Говоря грубо, в общих чертах, высказывание правды возможно в отношении Государя, царя, монарха просто потому, что у них есть душа, и потому что эту душу можно убеждать и воспитывать, можно посредством правдивой речи внушить ей *êthos*, что сделает ее способной слышать правду и поступать согласно этой правде.

Именно так, если помните, Платон осмыслял или по крайней мере задним числом оправдывал свои поездки на Сицилию, а особенно — свою затею с Дионисием Младшим. В знаменитом VII письме, которое мы комментировали в прошлом году,[8] Платон оправдывается трижды. Во-первых, говорит он, он [поехал] на Сицилию заниматься обучением Дионисия Младшего, поскольку у него уже был удачный опыт с человеком по имени Дион (дядей Дионисия), выказавшим способность к обучению и претворению философии в добрые поступки, так что педагогика Платона могла оказать воздействие на душу — на душу того, кому выпало править. «Что же касается Диона, то он был очень восприимчив ко всему, а особенно к тому, что я тогда говорил; он так быстро и глубоко воспринял это, как никто из юношей, с которыми я когда-нибудь встречался; возлюбив добродетель больше удовольствий и прочей роскоши, он всю остальную жизнь пожелал прожить не так, как большинство италиков и сицилийцев [после того, как выслушал наставления Платона. — *М. Ф.*]».[9] Итак, первая причина: успех в отдельном случае. Вторая причина поездки на Сицилию соединяется с первой и следует за ней: после смерти Дионисия Старшего власть получает Дионисий Младший. «Молодость Дионисия, его стремление к *philosophia* (философии) и *paideia* (воспитанию, культуре, образованию)»,[10] его окружение, всегда готовое принимать учение (*logos*) и жизнь (*bios*), рекомендуемые Платоном, — все это составляет второй благоприятный элемент.[11] Наконец, в-третьих, то обстоятельство, что Дионисий, отрекомендованный своим дядей Дионом и со всеми своими наклонностями к *philosophia* и к *paideia*, получил от своего отца личную и абсолютную власть. А благодаря этой личной власти появляется возмож-

ность, добравшись до его души, подобраться и к городу, к государству, к *politeia*, в которой он царствует. Платон говорит следующее: «Пока я это обдумывал про себя и колебался, нужно ли мне послушаться Диона и ехать или надо поступить как-то иначе, я наконец склонился к тому, что нужно [а значит, решился ехать на Сицилию. — *М. Ф.*], если только я хочу видеть осуществленными свои мысли о законах и государственном строе [греческий текст говорит очень ясно: если хочу осуществить то, что я думал относительно законов и государства. — *М. Ф.*]. Именно сейчас надо сделать такую попытку; убедив одного (*hena monon*), я вполне мог бы выполнить все свои добрые намерения».[12]

Можно с уверенностью сказать (и VII письмо тому подтверждением), что эта великая надежда обернулась разочарованием, а вся затея — провалом. Однако следует иметь в виду, что поражение, которое Платон [потерпел] на Сицилии и о котором он детально рассказывает, не расценивается им как какое-то структурное поражение. В то время как демократия структурно неспособна принять *parrêsia*, хотя Платон и потерпел неудачу на Сицилии, хотя его высказывание правды, его философская веридикция не подействовала на Дионисия Младшего, произошло это, как он объясняет, по причинам исключительно историческим и конъюнктурным: скверная натура Дионисия, его дурное окружение, всевозможные интриги, с которыми столкнулся Платон, его недоброжелатели при дворе Дионисия, [и] наконец, уже позже, убийство Диона. Он обращается к историческим, частным, конъюнктурным причинам, чтобы объяснить провал платоновской *parrêsia* на Сицилии; все это придает VII письму совершенно особенное звучание, поскольку это сугубо историческая повесть (наряду с VIII письмом, это единственный из текстов Платона, представляющий собой связное историческое повествование). Сам по себе принцип не задет. Цель остается прежней — дать философское образование тем, кто начальствует. А при демократическом устройстве — структурное поражение, структурная невозможность *parrêsia*.

Мысль о том, что *parrêsia* при Государе всегда рискованна, всегда может кончиться неудачей, столкнуться с неблагоприятными обстоятельствами, но сама по себе не является невозможной, так что стоит пытаться ее применять, обнаруживается также в тексте Исократа, в начале речи, обращенной к Никоклу. Персо-

наж Никокла, в общем-то, не так уж отличается от персонажа Дионисия Младшего, во всяком случае по своему политическому положению. Это был сын тирана Эвагора. Эвагор умирает. Никокл наследует власть или влияние в своем городе, в этот-то момент к нему и обращается Исократ. Он начинает с того, что упоминает всяческих придворных, приносящих тем, кто царствует, царям (*tois basileusin*), всевозможные дары, одеяния, золото.[13] Я же, говорит Исократ, хочу поднести тебе подарок иного рода. Полагаю, что дар, который я тебе подношу, «более прекрасен»: «[...] Если б я мог определить образ жизни (*epitêdeumata*), к которому ты должен стремиться, и то, чего тебе следует избегать, чтобы наилучшим образом справляться со своим государством и со своим правлением. Много кто занимается воспитанием частных лиц», а вот «правители, напротив, не имеют в своем распоряжении»[14] того, кто мог бы давать им советы. «Они [то есть цари и правители. — *М. Ф.*], кто должен был бы получать более основательное воспитание, чем прочие, придя к власти, продолжают жить, не получая никаких предостережений».[15] Такое предостережение как раз и хочет дать Государю Исократ. При этом он хорошо отличает эту роль духовного советника, духовного наставника Государя, от роли тех, чья функция заключается в том, чтобы давать ему точные и конъюнктурные указания в той или иной ситуации. Он различает советников, которые вмешиваются и излагают свою точку зрения «на каждое из предпринимаемых действий (*kath' hêkastên men oun tên praxin*)»,[16] и свою, Исократа, задачу наставника души Государя, который, говоря правду, способен обеспечить его нравственное воспитание и его нравственную разборчивость. [Задача состоит в том, чтобы] предписывать Никоклу совокупность *epitêdeumata* (обыкновений, жизненных привычек), которым этот последний должен посвятить себя и свое время (*diatribein*).[17] Таким образом, существует противоположность между конъюнктурным указанием на политическое действие и нравственным советом, прививающим Государю образ жизни, которому он должен следовать на протяжении всего своего существования, в своей деятельности как человека и правителя.

Я оставляю в стороне целую кучу других текстов, которые тоже можно было бы процитировать и которые говорят о том же. Как мы видим, то, что делает возможным, желательным и даже необходимым высказывание правды при Государе, так это то обсто-

ятельство, что его манера править государством зависит от его *êthos*'а (от того, как этот индивид конституируется в качестве морального субъекта), и то, что этот *êthos* формируется и определяется благодаря адресованной ему правдивой речи. *Êthos* Государя, будучи, с одной стороны, доступным для правдивой речи и формируясь благодаря адресованной ему правдивой речи, а с другой — так сказать по нисходящей, выступая принципом и матрицей его манеры править, этот *êthos* является элементом, позволяющим посредством веридикции, *parrêsia*, артикулировать эти эффекты в сфере политики, в сфере управления людьми, в том, как ими управляют. Если *parrêsia*, коль скоро речь идет о тиране, о монархе, о единоличном правителе, оказывает политическое воздействие и помогает в искусстве управлять людьми, то лишь через *êthos* Государя. В случае демократии, [наоборот], *parrêsia* не было, ее не слышали, и даже если находился кто-то имевший мужество пользоваться *parrêsia*, его изгоняли вместо того чтобы возвышать, ведь сама структура демократии не допускала становления и утверждения этической дифференциации. Из-за того, что при демократии не находится места для *êthos*'а, правда здесь неуместна и не может быть услышана. Зато при [автократическом]* правлении, когда *êthos* Государя служит принципом и матрицей его правления, *parrêsia* возможна, ценна, полезна. Как в одном, так и в другом случае встает вопрос об *êthos*'е. В одном случае он ставится потому, что при демократии ему не место. В другом *êthos* представляет собой связь, точку сочленения высказывания правды и хорошего правления (именно поэтому *parrêsia* возможна и необходима при Государе). Быть может, я слишком долго воспроизводил экскурс, частично и отнюдь не исчерпывающе предпринятый мною в прошлом году, но сделал я это для того, чтобы лучше показать, что задействовано в этом анализе *parrêsia*, показать, почему вопрос о *parrêsia* проходит через всю историю не только политической, но и философской мысли на Западе.

На этом следует остановиться. Во-первых, эта эволюция (с одной стороны, критика демократии как места *parrêsia*, с другой — утверждение монархии или личной власти как места *parrêsia*) показывает, что *parrêsia* не является больше простой привилегией, составляющей основную свободу настоящего гражданина, как у

---

* М. Ф. говорит: демократическом.

Еврипида.[18] *Parrêsia* теперь выступает не как право, которым обладает субъект, но как практика, соответствующая привилегии, имея своей главной точкой приложения не государство или совокупность граждан, которых нужно увлекать и вести за собой, но тот, кто является одновременно партнером, к которому обращаются, и областью, на которую оказывают воздействие. Этот партнер, к которому обращается *parrêsia*, и область, на которую она воздействует, — *psukhê* (душа) человека. Первое: переход от *polis*'а к *psukhê* как к сущностному корреляту *parrêsia*.

Во-вторых, целью высказывания истины, целью паресиастической практики отныне становится *psukhê*, не потому, что это мнение, полезное в тех или иных затруднительных обстоятельствах, когда граждане пребывают в замешательстве и ищут руководства, которое позволило бы им избегнуть опасностей и спастись, но потому, что она формирует определенный образ жизни, определенный образ действий, определенную манеру поведения людей или человека. Целью высказывания истины, таким образом, является не столько спасение государства, сколько *êthos* человека.

В-третьих, это двойное определение *psukhê* как коррелятивного паресиастическому высказыванию истины, а *êthos*'а — как цели паресиастической практики предполагает, что *parrêsia*, все, что складывается вокруг принципа высказывания истины, теперь принимает форму всех тех действий, что позволяют веридикции так или иначе изменять душу.

Отмечая эту трансформацию *parrêsia*, [рассматриваемой] в ее демократическом и политическом горизонте и ведущей к спасению государства, в *parrêsia*, обращающуюся к *psukhê* людей и нацеленную на формирование их *êthos*'а, мы можем вывести две серии следствий. Во-первых (я остановлюсь на этом следствии очень кратко, поскольку оно носит, так сказать, ретроспективный характер), мне представляется, что анализ *parrêsia* может в определенном смысле пролить некоторый свет на общеизвестный вопрос (традиционный для истории греческой философии по меньшей мере с конца XIX в., начиная с Роде,[19] с работ Шнелля[20] и Паточки[21]) о становлении греческого понятия *psukhê*, о постепенном вычленении и определении той реальности, что представляет собой *psukhê*. Хотя в греческой культуре V в. было много путей и дорог, много различных практик, которые вели к проявлению души как центральной проблемы философии, политики и морали, хотя много путей вело к проявлению и

определению *psukhê*, мне представляется, что среди всех этих практик следует выделить осуществление *parrêsia*, кризис и критику *parrêsia* и все то, что привело к повороту от политической сцены к игре индивидуальных отношений.

Однако мне кажется, что, пытаясь переосмыслить эту трансформацию *parrêsia* и ее смещение из институционального горизонта демократии в горизонт индивидуальной практики формирования *êthos*'а, можно увидеть нечто весьма значимое для понимания некоторых важнейших черт греческой философии, а значит философии западной. По сути, повороты и изменения в *parrêsia* позволяют выявить три реальности или во всяком случае три полюса: полюс *alêtheia* и высказывания правды; полюс *politeia* и правления; и, наконец, полюс того, что в позднейших греческих текстах называется *êtho-poiêsis*[22] (становление *êthos*'а или становление субъекта). Условия и формы высказывания правды, с одной стороны; структуры и правила *politeia* (то есть организации властных отношений) — с другой; наконец, модальности становления *êthos*'а, в которых индивид конституируется как моральный субъект собственного поведения: таковы три полюса, несводимых друг к другу и в то же время по необходимости связанных друг с другом. *Alêtheia*, *politeia*, *êthos*: эти три принципиально не сводимых друг к другу полюса, причем их взаимоотношения являются необходимыми, эта структура, каждый элемент которой указывает на другие, и наоборот, как мне представляется, служат основанием для самого существования всего философского дискурса от греков и до наших дней.

Дело ведь в том, что философский дискурс — это не просто научный дискурс, [ограничивающийся тем, что] определяет и устанавливает условия высказывания истины; философский дискурс начиная с греков и до наших дней — это не просто политический или институциональный дискурс, ограничивающийся тем, что определяет лучшую из возможных систем институций; наконец, философский дискурс — это не просто моральный дискурс, предписывающий принципы и нормы поведения; в связи с каждым из этих трех вопросов он поднимает два других. Научный дискурс — это дискурс, правила и цели которого можно определить в связи с вопросом: что такое высказывание правды, каковы ее формы, правила, условия и структуры? А политический дискурс делает политическим дискурсом именно то, что он довольствуется поста-

новкой вопроса о *politeia*, о формах и структурах правления. Моральный же дискурс — это моральный дискурс, потому что довольствуется предписыванием принципов и норм поведения.

Философский дискурс делает нечто иное, нежели каждый из этих трех дискурсов, потому что он никогда не ставит вопрос об истине, не вопрошая в то же время об условиях высказывания истины, подходя [со стороны] этической дифференциации, открывающей человеку доступ к этой истине, [а также со стороны] политических структур, внутри которых это высказывание истины становится правом, свободой и тем, что должно быть сказано. Философский дискурс — это именно философский дискурс, а не политический, потому что когда он ставит вопрос о *politeia* (о политической институции, о распределении и организации властных отношений), он в то же время ставит вопрос об истине и о правдивой речи, опираясь на которые можно определить эти властные отношения и их организацию, а также вопрос об *êthos*'е, то есть об этической дифференциации, которой могут и должны дать место эти политические структуры. И наконец, философский дискурс — это не просто моральный дискурс, поскольку он не ограничивается стремлением сформировать *êthos*, быть педагогикой нравственности или носителем кода. Он никогда не ставит вопрос об *êthos*'е, не задавая в то же время вопроса об истине, о форме ее получения, определяемой этим *êthos*'ом, и [о] политических структурах, внутри которых этот *êthos* может утвердить свое своеобразие и отличие. Философский дискурс существует со времен греков и до наших дней благодаря возможности, а вернее, необходимости этой игры: вопрос об *alêtheia* никогда не ставится без одновременной постановки в связи с этой истиной вопроса о *politeia* и об *êthos*'е. То же касается *politeia*. То же касается *êthos*'а.

А теперь давайте вспомним четыре модальности высказывания истины, которые мы упоминали в прошлый раз, когда я пытался схематизировать четыре основные формы высказывания истины, обнаруживающиеся в греческой культуре (пророчество, мудрость, *tekhnê* и *parrêsia*); так вот, опираясь на эти четыре модальности высказывания истины, можно вывести четыре основные философские позиции, которые можно обнаружить либо в сочетании друг с другом, либо исключающими друг друга, либо спорящими друг с другом. Можно выявить четыре способа связывать между собой вопрос об *alêtheia*, вопрос о *politeia* и вопрос об *êthos*'е.

А еще, определяя философию как дискурс, который никогда не ставит вопрос об истине, не задавая в то же время вопроса о *politeia* и вопроса об *êthos*'е, который никогда не ставит вопроса о *politeia*, не вопрошая об истине и об этической дифференциации, который никогда не ставит вопроса об *êthos*'е, не вопрошая об истине и о политике, можно сказать, что существует четыре способа увязывать воедино эти три вопроса, заставляя их отсылать друг к другу или объединять друг с другом.

Можно назвать пророческой позицию в философии, которая, выходя за пределы настоящего, обещает и предсказывает момент и форму, в которых производство истины (*alêtheia*), осуществление власти (*politeia*), формирование морали (*êthos*) придут наконец к полному и абсолютному совпадению. Пророческая позиция в философии служит основанием дискурсу, обещающему примирить *alêtheia*, *politeia* и *êthos*.

Во-вторых, позиция мудрости в философии — это позиция, претендующая выразить в основополагающем и уникальном дискурсе, в одном и том же типе дискурса одновременно и то, какова истина, и то, какова *politeia*, и то, каков *êthos*. Позиция мудрости в философии — это дискурс, который пытается мыслить и говорить об основополагающем единстве истины, *politeia* и *êthos*'а.

Специалистская или наставническая позиция в философии, напротив, стремится не обещать что-то в будущем, не искать фундаментального совпадения, точки схождения *alêtheia*, *politeia* и *êthos*, но, наоборот, определять в их неустранимой специфичности, в их раздельности и несоизмеримости формальные условия высказывания истины (логика), наилучшие формы осуществления власти (политический анализ) и принципы нравственного поведения (простая мораль). Можно сказать, что такая позиция в философии представляет собой дискурс разнородности и разделения между *alêtheia*, *politeia* и *êthos*.

Мне представляется, что в философии существует и четвертая позиция. Это парезиастическая позиция, настойчиво и раз за разом стремящаяся заново поставить вопрос об истине, о ее политических условиях и об этической дифференциации, которая делает ее возможной; которая непрестанно и постоянно заново возвращается к вопросу о власти, о ее отношениях с истиной и знанием, с одной стороны, и с этической дифференциацией — с другой; которая, наконец, в связи с моральным субъектом вновь и вновь

ставит вопрос о правдивой речи, где этот моральный субъект конституируется, и о властных отношениях, в которых этот субъект формируется. Таковы паресиастические дискурс и философская позиция: одновременно дискурс несводимости истины, власти и *êthos*'а друг к другу, и дискурс о необходимости их соотнесения, о невозможности помыслить истину (*alêtheia*), власть (*politeia*) и *êthos* без их сущностной, фундаментальной соотносимости друг с другом.

Вот и все, спасибо. В следующий раз я попытаюсь объяснить или во всяком случае обратить ваше внимание на три текста. Для тех из вас, кто хотел бы их прочесть: это будут, само собой, «Апология Сократа», во-вторых, «Лахет», а в-третьих, наконец, «Федон». В связи с этим я попытаюсь немного рассказать вам об интерпретации и анализе, которым подверг этот текст Дюмезиль в своей книге под названием «Черный монах в сером».

Примечания

[1] *Xénophon*. Hiéron. § 1 // Œuvres completes. I / Trad. P. Chambry. Paris: Garnier; Flammarion, 1967. P. 399 (Пер. А. А. Россиуса).

[2] Id.

[3] «Еще нужно стараться устроить дело так, чтобы не оставалось тайной ничто из того, о чем говорит или чем занимается каждый из подданных, держать соглядатаев вроде, например, бывших в Сиракузах „приводительниц" или тех „подслушивателей", которых всякий раз подсылал Гиерон туда, где происходило какое-нибудь дружеское собрание или встреча; опасаясь таких людей, подданные отвыкают свободно обмениваться мыслями, а если они и станут говорить свободно, то скрыть свои речи им труднее». (*Aristote*. Politique. 1313, V, 11 / Trad. J. Tricot. Éd. citée. P. 407 (*Аристотель*. Политика. С. 560.))

[4] Id. 1313b—1314a. P. 409 (Там же. С. 561).

[5] *Aristote*. Constitution d'Athènes. XVI, 2 / Trad. G. Mathieiu & B. Haussoulier. Paris: Les Belles Lettres, 1967. P. 16.

[6] Id. XVI, 6. P. 17.

[7] «Персы при Кире держались середины между рабством и свободой и стали сначала свободными сами, а затем — господами над многими другими. Но, будучи правителями, они уделяли подчиненным долю в свободе и относились к ним как к равным, так что воины были в большой дружбе с военачальниками и охотно шли навстречу опасности. Если кто из них был разумен и мог подать совет, царь не завидовал, но позволял

быть откровенным (*didontos de parrêsian*) и ценил тех, кто мог быть советчиком; он давал им возможность публично проявлять свою разумность, и потому в ту пору персам все удавалось благодаря свободе (*eleutherian*), дружбе и обмену мнениями (*philian kai nou koinonian*)». (*Platon.* Les. Lois. Livre III, 694a–b / Trad. E. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1965. P. 36 (*Платон.* Законы / Пер. А. Н. Егунова // Соч. Т. 4. М.: Мысль, 1994. С. 145—146); Фуко предпочитает читать «дружба», а не «обмен мнениями»). См. первое упоминание этого текста в лекции от 9 февраля 1983 г.: Le Gouvernement de soi et des autres. Éd. citée. P. 186 (Управление собой и другими. С. 213—214).

[8] См. развернутый анализ этого письма в лекциях от 9, 16 и 23 февраля 1983 г. («Управление собой и другими»).

[9] *Platon.* Lettre VII. 327a—b // Lettres / Trad. J. Souilhé. Paris: Les Belles Lettres, 1977. P. 31 (*Платон.* Письма / Пер. С. П. Кондратьева // Соч. Т. 4. М.: Мысль, 1994. С. 478).

[10] Id. 328a. P. 32 (Там же. С. 479). Ж. Сулье в издании «Belles Lettres» переводит *paideia* как «наука».

[11] «Он говорил, как легко привлечь его племянников и близких к тому учению (*logon*) и жизни (*bion*), которые я всегда проповедовал...» (Id. (Там же)).

[12] Id. 328b–c. P. 32—33 (Там же).

[13] *Isocrate.* Discours. T. II / Trad. G. Mathieu & E. Brémond. Paris: Les Belles Lettres, 1938. § 1. P. 97.

[14] Id. § 2. P. 98.

[15] Id. § 4. P. 98.

[16] Id. § 6. P. 99.

[17] «Что же касается образа жизни в целом (*kath' holôn de tôn epitêdeumatôn*), я постараюсь подробно рассмотреть, что это за практики, которые ты должен принять и которым должен посвятить свое время (*peri ha dei diatribein*)». (Id.)

[18] См. по этому поводу лекции от 12 и от 19 января и от 2 февраля 1983 г. в «Управлении собой и другими».

[19] *Rohde E.* Psychè / Trad. A. Reynaud. Paris, 1928; rééd. Paris: Tchou, 2001 (éd. orig.: Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Tubingen: J. C. B. Mohr, 1925).

[20] *Snell B.* La Découverte de l'esprit. La genèse de la pensée européenne chez les Grecs / Trad. M. Charrière & P. Escaig. Paris: Éditions de l'Éclat, 1994 (éd. orig.: Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des Europaischen Denkens bei den Griechen. Hambourg: Claassen & Goverts, 1946).

[21] *Patočka J.* Platon et l'Europe / Trad. E. Abrams. Paris: Verdier, 1983.

[22] Об этом понятии см. лекцию от 10 февраля 1982 г.: L'Herméneutique du sujet. Éd. citée. P. 227—228 (Герменевтика субъекта. С. 265).

Лекция от 15 февраля 1984 года
Первый час

Опасность забыть о себе. — Отказ Сократа от политической ангажированности. — Солон перед Писистратом. — Демон Сократа. — Опасность для жизни: история Аргинусских стратегов и саламинца Леона. — Дельфийский оракул. — Ответ Сократа оракулу: проверка и расследование. — Цель: забота людей о себе. — Неустранимость сократовской веридикции. — Сугубо этическое проявление parrêsia. *— Цикл Сократовой смерти как нравственное основание заботы о себе.*

После того как в прошлый раз мы поговорили о кризисе политической *parrêsia*, во всяком случае о кризисе политических институций как места, где возможна *parrêsia*, я хотел бы сегодня рассмотреть *parrêsia*, практику высказывания правды, в этической плоскости, а для этого, понятное дело, вернуться к Сократу как к человеку, который предпочитает скорее встретиться лицом к лицу со смертью, чем отказаться говорить правду, но не говорит правду с трибуны, перед собранием, перед народом, высказывая без обиняков, что он думает. Сократ — это человек, обладающий мужеством говорить правду, готовый пойти на смерть ради правды, но при этом практикующий испытание душ игрой иронических вопросов.

Рассматривая основания *parrêsia* в сфере этики, в противоположность политической *parrêsia* или как сущностно отличную от политической *parrêsia*, я хотел бы прокомментировать два текста. Первый текст находится в «Апологии»: это знаменитый текст, где Сократ говорит, что не хочет играть политической роли в государстве, потому что, играй он ее, он был бы казнен.

[Что касается] второго текста, который мы будем рассматривать в течение следующего часа, [то речь идет] о «Федоне», о знаменитых последних словах Сократа, который просит учеников принести в жертву петуха, которого он задолжал Асклепию, и [при этом] добавляет: отдайте же, не забудьте. Этот текст никто из историков философии или комментаторов, которые вот уже две тысячи лет проходят [мимо], никогда не объясняли и не интерпретировали. Дюмезиль в той книге, которую я в прошлый раз советовал вам прочесть, проанализировал его и, как мне кажется, нашел решение. Как бы то ни было, между этими двумя текстами («Апологией», в которой Сократ говорит: я не «занимался политикой», как выразились бы мы, я не выходил за трибуну, потому что, сделай я так, я был бы мертв; и последним текстом Сократа, с радостью соглашающегося умереть и требующего уплатить богам долг в виде петуха) располагается весь цикл смерти Сократа с его отношением к высказыванию правды и готовностью умереть ради этого. Об этом я и хотел бы с вами поговорить.

Итак, во-первых, «Апология». Я начну с замечания, которое мы пока оставим в стороне, с тем чтобы воспользоваться им в будущем. Оно [касается] первых строк «Апологии». Поскольку разговор идет о речи судебного типа, о речи Сократа, по крайней мере как об этом сообщает Платон, как всякая хорошая судебная речь, во всяком случае, как многие судебные речи, она начинается с [предложения]: мои противники лгут, я же говорю правду.[1] Действительно, это самое меньшее, что можно сказать, защищаясь в суде против обвинителей. Во-вторых, говорит Сократ: мои противники горазды говорить (*deinoi legein*);[2] я же, наоборот, говорю совсем просто, напрямик и без прикрас. Это тоже традиционная тема. И еще одно добавление, в котором тоже нет ничего необычного для такого рода речей: они искусно говорят, тогда как я говорю просто и напрямик. Они столь искусны говорить, что хотели бы уверить вас, будто это я искусен в речах. Только здесь они лгут: я не искусен в произнесении речей.[3] Быть может, это и не стоило бы столь подробных комментариев, если бы Сократ не добавлял к этой риторической форме, к этой совершенно традиционной форме представления судебной речи некое замечание, где он говорит: мои противники, столь искусные в речах, лгут, однако они столь сильны в красноречии, что я «чуть было и сам себя не забыл». Из-за них (*hup' autôn*) я почти что утратил па-

мять о себе (*emautou epelathomên*).[4] Сейчас я хотел бы ограничиться замечанием, сделанным, так сказать, на лету, в счет того, о чем мы будем говорить позже. Я лишь хочу, чтобы вы запомнили, что ловкость противников способна заставить забыть о себе. А значит, можно, в каком-то смысле коррелятивно и негативно, склоняться к противоположному мнению. Если искусность в речах доводит до забвения себя, то простота в речи, речь без вычурности и без прикрас, то есть речь *parrêsia*, ведет нас к самим себе.

Во-вторых, я хотел бы также отметить, что то, что можно назвать циклом смерти Сократа — та совокупность текстов, что составляют «Апология Сократа» (процесс), «Критон» (беседа между Сократом и Критоном в тюрьме о возможности ссылки), и наконец, «Федон» (рассказ о последних минутах Сократа), — начинается с напоминания о том, что будет значимым на протяжении всего цикла: о риске забыть самого себя. Следует отметить, что на протяжении всего цикла, с самого начала (они едва не заставили меня забыть о себе) до «не забудьте», представляющего собой последние слова Сократа (*me amelêsête*: не пренебрегайте, не забывайте),[5] речь идет об отношении между истиной о себе и забвением себя. Под этим знаком будет проходить процесс Сократа, обсуждение Сократом возможности его ссылки и спасения и, наконец, смерть Сократа. Давайте пока остановимся на этом и вспомним об этом замечании позднее.

Теперь я хотел бы обратиться к тексту, о котором я вам говорил и который находится в «Апологии» (31c): нужно ли заниматься политикой? или, скорее: почему он, Сократ, не занимался политикой? Непосредственно перед этим пассажем Сократ рассказал, как он пошел к афинским гражданам, как он ими занимался (мы к этому еще вернемся), как он заботился о них («как отец или старший брат»).[6] Итак, он стал заботиться об афинянах как отец или старший брат. А рассказав об этом, он сразу же сам себе возражает следующим образом: «Может в таком случае показаться странным, что я подаю эти советы частным образом, обходя всех и во все вмешиваясь», но не осмеливаюсь публично (*dêmosia*) предстать перед народом, обратиться к нему («*anaibainôn eis to plêthos*» — в строгом смысле: выйти за трибуну, чтобы обратиться к народу) и дать советы городу (*sumbouleuein tê polei*)?[7] Здесь употребляется техническое слово. *Sumbouleuein* — значит участвовать в собрании, в городских инстанциях, имеющих решающий

голос. Итак, почему же я не решаюсь публично, выходя за трибуну, участвовать в принятии решений, важных для города, для государства?

Перед нами указание на политическую роль того, кто выходит, выступает, говорит перед народом и принимает участие в выработке важных для государства решений, здесь явно просматривается указание на сцену демократических институций, которые-де должны дать место для *parrêsia*. Сократ указывает на возможность фигуры политического паресиаста, который берется выступать невзирая на опасности и угрозы, потому что этого требуют интересы государства. Он говорит правду, порой даже рискуя жизнью. Здесь можно вспомнить анекдот о знаменитом жесте Солона, который часто пересказывается в греческой литературе. Вы найдете его в главе 14 «Афинской политии» Аристотеля,[8] у Плутарха («Жизнь Солона»),[9] а также у Диогена Лаэртского.[10] Когда Афинам грозит утрата свободы, потому что Писистрат утверждает свою личную власть, берется осуществлять правление в Афинах от своего имени, что называется, тиранию, старый Солон, способствовавший этому возвышению Писистрата, решается прийти в собрание. Писистрат изъявляет свое желание осуществлять тиранию, требуя для себя личной охраны — в греческих городах это было традиционным средством захвата власти гражданином: окружить себя личной охраной. В преддверии этого события Солон приходит в собрание. Он приходит сюда как простой афинский гражданин, но в броне и со щитом, показывая этим жестом, что должно произойти, то есть что Писистрат, требуя для себя личной охраны, рассматривает граждан как врагов, с которыми ему при необходимости придется бороться. Раз уж правитель предстает как осуществляющий военную власть, угрожая оружием прочим гражданам, совершенно естественно, чтобы граждане [в свою очередь] приходили вооруженными. Итак, Солон приходит в собрание в броне и со щитом. Критикуя собрание, давшее Писистрату согласие на обзаведение личной охраной, он говорит своим согражданам: «Я умнее тех, кто не понимает Писистратова обмана, и храбрее тех, кто понимает его, но боится и молчит».[11] Здесь мы видим двойную *parrêsia* Солона: *parrêsia* по отношению к Писистрату, поскольку, явившись в собрание закованным в броню и в полном вооружении, этим жестом он указывает на [то], что собирается сделать Писистрат. Он раскрывает

правду о происходящем и в то же время обращает правдивую речь к собранию, критикуя и тех, кто не понимает, и [тех], кто понимает, но молчит. Он же, напротив, намерен говорить. После этой речи Солона, разоблачающей происходящее и критикующей сограждан, собрание отвечает, что Солон, должно быть, спятил (*mainesthai*). На что Солон отвечает: «Точно ли я сумасшедший, покажет недолгое время: выступит правда на свет [...]».[12] Перед нами типичный пример практики *parrêsia*, сконструированный, конечно же, *a posteriori*.

Это та самая практика *parrêsia*, которой не хотел заниматься Сократ, та самая роль, которую он не хотел играть. Он не решается публично, представ перед народом, давать советы городу. Сократ — это не Солон. И вопрос состоит в том, как Сократ оправдывает то обстоятельство, что он не Солон, что он не выходит за трибуну и не говорит правду *dêmosia* (публично). Причина, по которой он не берется играть эту роль, хорошо известна. Дело в том, что он слышал некий дружественный голос, божественный или демонический, который время от времени был слышен лишь ему, голос, который никогда ничего не предписывал ему положительно, никогда не говорил ему, что делать, [но] по временам предостерегал его от чего-то, что он собирался или мог бы сделать.[13] В данном случае речь идет именно об этом. Зачем ему слышится голос? Чтобы отвратить его от занятий политикой. Хотя он и заботится о гражданах как отец или старший брат, голос отвращает его от того, чтобы заботиться о них в форме политики. Что значит этот запрет? К чему этот знак? Почему этот голос удерживает его от политической *parrêsia* в тот момент, когда он мог бы дать своей правдивой речи такую форму, такую сцену и такую цель?

Здесь Сократ выдвигает несколько соображений, которые на первый взгляд могли бы сойти за ясное и простое объяснение этого запрета или во всяком случае отрицательного знака, посылаемого ему демоническим голосом. Это объяснение сводится к плохому функционированию демократической *parrêsia*, или, в более общем смысле, политической *parrêsia*, к невозможности, коль скоро речь идет о политических институциях, как следует, полностью, до конца сыграть паресиастическую роль. А почему? Да просто из-за грозящей опасности. Я хотел бы остановиться на этом тексте: «...Если бы я попробовал заниматься государственными делами, то уже давно бы погиб...»[14] Вспомните, я читал вам

этот текст в прошлый раз. Сократ добавляет: «И вы на меня не сердитесь, если я вам скажу правду [а правда такова: если бы я занимался политикой, я бы погиб. — *М. Ф.*]: нет такого человека, который мог бы уцелеть, если бы стал откровенно противиться вам или какому-нибудь другому большинству и хотел бы предотвратить все то множество несправедливостей и беззаконий, которые совершаются в государстве».[15] Мы лишь мельком касаемся этого текста, потому что здесь все ясно: Почему я не занимался политикой? Потому что если бы я стал заниматься политикой, если бы я стал перед вами выступать, говоря вам правду, вы бы меня погубили, как губили всех, кто отважно пытался противостоять несправедливостям и беззакониям в своем государстве. Однако следует повнимательнее присмотреться к тем примерам и доводам, которые приводит Сократ (ведь для подкрепления утверждения о том, что, обращаясь к народному собранию и говоря ему правду или даже просто желая непосредственно позаботиться об интересах государства в целом, рискуешь жизнью, он приводит занятные и в то же время весьма парадоксальные примеры, потому что это одновременно и примеры, и опровержения.[16]

Эти примеры показывают многочисленные случаи, когда политические институции, будь то демократические, тиранические или олигархические, мешают или хотят помешать тем, кто говорит правду, взывая к справедливости или законности. Но в то же время эти примеры — опровержения, поскольку мы видим, что по крайней мере в двух из упоминаемых им случаев Сократ не принял эти шантаж и угрозу. Он встретил их стойко и в обоих случаях согласился рисковать жизнью. Вот о чем речь. Можно пойти на смерть, говоря правду при демократическом режиме, чему Сократ дает очень точный пример, который берет из собственного опыта и из собственной жизни. Сцена в параграфе 406, где Сократ, вовлеченный в круговерть политических должностей, оказался пританом (это, так сказать, не личная деятельность, которой он решил заняться сам, ни с того ни с сего решив стать пританом). В то время начался процесс против афинских военачальников, которые победили при Аргинусах, но по каким-то причинам не подобрали убитых после сражения, окончившегося победой, — что было одновременно и нарушением обычая, и несколько сомнительным политическим жестом, но мы не будем об

этом говорить. Итак, какие-то люди в собрании пожаловались на аргинусских военачальников. И что же делает Сократ? «Тогда я, единственный из пританов, восстал против нарушения закона».[17] Собрание осудило аргинусских военачальников, и они будут казнены. Так вот, несмотря на то что все собрание было за это осуждение, я, говорит Сократ, голосовал вопреки вашему желанию. «...В то время, когда ораторы [сторонники осуждения военачальников. — *М. Ф.*] готовы были обвинить меня и посадить в тюрьму и вы сами [говорит Сократ афинскому народу. — *М. Ф.*] этого требовали и кричали, — в то время я думал, что мне скорее следует, несмотря на опасность, стоять на стороне закона и справедливости, нежели из страха перед тюрьмою или смертью быть заодно с вами, желающими несправедливого».[18] Перед нами пример, показывающий, что при демократии тот, кто желает говорить правду ради справедливости и закона, рискует жизнью. Однако в то время, когда Сократ показывает, что такой риск действительно существует, он показывает также, что он смело встречает эту опасность и играет типичную роль политического паресиаста. Это верно, что *parrêsia* опасна, но верно также и то, что Сократ имел мужество пойти на этот риск. У него хватило мужества произнести речь, у него хватило мужества воспротивиться собранию, которое вознамерилось наказать его, если он станет упорствовать.

После такого парадоксального примера (доказывается, что *parrêsia* при демократии опасна, но в примере Сократ идет на этот риск) Сократ заимствует другой эпизод из афинской истории и обращается к иной форме политической системы. Он ссылается на тот краткий период в конце V в., когда Афины пребывали под олигархическим правлением Тридцати, правлением авторитарным и кровавым. Теперь он показывает, что говорить правду при авторитарном и олигархическом режиме так же опасно, как и при демократии. Однако в то же самое время он показывает, что ему это было все равно и что он шел на риск. Он вспоминает, как Тридцать тиранов хотели арестовать несправедливо обвиненного гражданина по имени Леон из Саламина. Арестовать его Тридцать тиранов поручили четырем гражданам. Среди этих четырех граждан оказался и Сократ. Так вот, в то время как трое других согласились арестовать саламинца Леона, «и на этот раз опять [напоминает Сократ своим обвинителям. — *М. Ф.*] я доказал не словами, а делом (*ou logô all' ergô*), что для меня смерть, если не грубо так

выразиться, — самое пустое дело [*emoi thanatou melei oud' hotioun*; я подчеркиваю [выражение] „*melei*", с которым мы будем часто сталкиваться. — *М. Ф.*], а вот воздерживаться от всего беззаконного и безбожного — это для меня самое важное [и снова: *toutou de to pan melei. — М. Ф.*]».[19]

Пример симметричный и обратный. Обратный потому, что мы имеем дело с аристократическим, олигархическим режимом. Симметричный потому, что при этом режиме *parrêsia* невозможна, и тем не менее Сократ идет на риск. Вот в чем проблема. Сократ сказал: почему, заботясь о гражданах, я никогда не занимался и не хочу заниматься этим *dêmosia* (публично, выходя за трибуну)? Потому что в таком случае я умру. Как он может сказать об этом и для оправдания своего отношения привести примеры, показав, что это действительно опасно, однако он принимает опасность и готов умереть? Можно ли в таких условиях сказать, что смертельные опасности заставляют паресиаста избегать дурной политической деятельности, что высказывание истины влечет за собой риск для жизни и что это и есть подлинные причины, в силу которых Сократ не выходил на политическую сцену и никогда не произносил речей перед народом? Почему же он, кто дважды (при демократии и при олигархии) шел на риск для жизни, чтобы отстоять правду и справедливость, он, кто в этой произносимой им «Апологии» на протяжении всего текста доказывает и сможет доказать, что не боится умереть, вдруг говорит: я не занимался политикой, потому что, занимайся я ею, я бы умер? Вопрос вот в чем: могут ли эти опасности быть подлинной причиной его уклонения? Ответ, который следует дать, таков: и нет, и да. Явно нет, потому что, как я уже подчеркнул, Сократ уклоняется от политической деятельности не из-за страха перед смертью. И тем не менее можно ответить «да»: да, он уклоняется именно из-за этих опасностей, не из страха перед смертью, но потому, что, вмешайся он в политику, он бы умер, а умерев, не мог бы быть полезным для Афин — об этом он и говорит в тексте.[20] Таким образом, Сократ не желает говорить правду в форме политической веридикции не из страха перед смертью, не из-за его личного отношения к своей смерти. Говорить правду в политической форме мешает ему не личное отношение, но некое представление о пользе, определенное отношение к самому себе и к афинянам, это соображение о пользе, о добре и о благе, тогда как политиче-

ские системы препятствуют этому. Избегать смерти — вот что советовал ему демонический голос своим негативным знаком, своим предостережением. И дело не в том, что смерть — это зло, которого следует избегать, а в том, что, умерев, Сократ не смог бы сделать ничего доброго. Он не смог бы установить никакого полезного и благого отношения с другими и с самим собой. Так что демонический знак, отвративший его от убийственной политики в тот момент, когда Сократ мог бы выступить перед собранием, имел своим следствием и несомненно нес в себе функцию защитить эту благую задачу и возложенное на Сократа бремя.

Это отсылает нас к миссии, которую бог поручил Сократу и которая заключалась в том, чтобы защищаться от бессмысленного риска политики. Не следует забывать (к этому еще нужно будет вернуться), что по всему циклу Сократовой смерти разбросаны указания на божественные вмешательства. Вот одно из них. Какую пользу приносит и от чего защищает божественное вмешательство, остановившее Сократа в тот момент, когда была возможна политическая *parrêsia*? Вся «Апология», или по крайней мере ее первая часть посвящена определению и характеристике этой задачи, приносящей пользу и защищающей от смерти. Эта задача состоит в определенном осуществлении, в определенной практике высказывания истины, задействующей некий способ веридикции, разительно отличающийся от того, что мог иметь место на политической сцене. Голос, обращающий к Сократу эту рекомендацию или, скорее, отвращающий его от возможности говорить в форме политики, отмечает становление наряду с политическим высказыванием истины другое — философское: ты не Солон, ты должен быть Сократом. В чем же усматривает божественный голос сущностное, фундаментальное, основополагающее отличие этой практики высказывания истины от политической? Об этом и рассказывается на протяжении всей первой части «Апологии», и мне представляется возможным схематизировать это другое высказывание истины, убереженное осмотрительностью Сократа, сведя его к трем моментам.

Первый момент этой веридикции заключается в связи с богом, с Аполлоном, с пророчеством. Это, как вы увидите, немаловажно. Друг Сократа Херефонт отправился в Дельфы спросить бога: есть ли среди греков кто-нибудь мудрее Сократа? Как вы знаете, на этот вопрос, заданный не Сократом, но одним из его друзей, бог

ответил: Нет никого мудрее Сократа.[21] Конечно, этот ответ, как и все ответы бога, загадочен, и тот, кто его получит, никогда не может быть уверен, что понял его. Сократ действительно не понимает его. Подобно всем или почти всем, получившим столь загадочный ответ бога, он задается вопросом: *Ti pote legei ho theos*[22] (то, что говорит бог, туманно: *ainittetai*)?[23] Сразу же нужно заметить, что, ставя этот вопрос, традиционно следующий после традиционно загадочного ответа бога, чтобы постичь смысл сказанного им, Сократ не прибегает к методу, который можно было бы назвать интерпретативным. Он не пытается расшифровать присутствующий в этом смысл, он не пытается разгадать, что сказал бог. Сократ рассказывает очень интересную вещь о том, что он сделал. Он говорит: мне передали ответ на вопрос Херефонта, я не понял его и стал вопрошать: о чем в действительности мог говорить бог? я стал это рассследовать. Он использует глагол *zêtein* (вы найдете в тексте слово *zêtêsis*).[24] Он занялся расследованием, а это расследование, скажем еще раз, состоит не в том, чтобы интерпретировать и расшифровывать. Речь не о том, чтобы заниматься экзегезой того, что якобы хотел сказать бог и что он якобы скрыл в аллегорической форме или в речи наполовину правдивой, наполовину обманчивой. Предпринимаемое Сократом расследование [призвано] выяснить, сказал ли правду оракул. Сократ хочет испытать сказанное оракулом. Он стремится подвергнуть проверке этот оракул. А для обозначения модальности этого расследования (*zêtêsis*) он применяет весьма характерное слово. Это слово *elegkhein*,[25] что значит укорять, возражать, спрашивать, подвергать допросу, возражать на сказанное, чтобы выяснить, имеет ли сказанное какие-то основания под собой. В общем, обсуждать. Таким образом, он намеревается не интерпретировать оракула, но обсуждать его, оспаривать, выдвигать возражения, чтобы выяснить, правдив ли он. А для того, чтобы подвергнуть оракула такой верификации (а не интерпретации), Сократ предпринимает целое путешествие (которое он называет *planê*),[26] выясняя, можно ли считать прорицание бесспорным (*anelegktos*),[27] а значит, можно ли принимать его за истину.

Важно уловить, что же такого необычного в такой реакции Сократа. Конечно, он, как и Херефон, испытывает пиетет в отношении оракула, принимая сказанное им и задаваясь вопросом о себе. Однако вы видите, сколь далеко это от обычного отношения к

пророчеству и к сказанному оракулом. В чем заключается обычное отношение, которое мы встречаем постоянно, которое мы, если помните, так долго наблюдали в прошлом году, разбирая «Иона» Еврипида со всеми этими оракульными гаданиями, через которые отец и мать пытались выяснить, что стало с их сыном и есть ли у них сын?[28] Во-первых, в том, чтобы интерпретировать, пытаясь понять сказанное оракулом (не больше и не меньше), а затем ждать, сбудется ли реченное оракулом в действительности, или же пытаться избегнуть исполнения оракула, если ты понял, что это опасность или несчастье. Другими словами: интерпретировать речь оракула и ждать или избегать ее последствий. Эта игра между интерпретацией и ожиданием исполнения и характеризует традиционное, обычное отношение к речи оракула речи. Сократово отношение совершенно иное. Речь здесь идет не о том, чтобы заниматься интерпретацией, но о расследовании, призванном проверить, испытать истину оракула. Речь идет о том, чтобы оспорить ее. И это расследование принимает форму обсуждения, а может быть, опровержения или доказательства, помещая речь оракула не в пространство реальности, где оно найдет действительное осуществление, но в пространство истины, где можно принять или не принять его как правдивый *logos*. Интерпретация и ожидание в пространстве реальности — это обычное отношение. Расследование и испытание в игре истины — таково Сократово отношение к прорицанию. Таков первый момент сократовской позиции, сократовской веридикции и принятой Сократом миссии говорить правду.

Второй момент: в какой форме Сократ проводит это верифицирующее расследование? Как конкретно он выясняет, сказал ли оракул правду? Как вместо того чтобы ожидать или избегать исполнения, ведет этот спор с оракулом и по отношению к нему? Он говорит, что предпринял странствие, провел расследование (*planê*: он ходит, пытаясь проверить оракула). И этот обход города и граждан ведет его к разным категориям индивидов и граждан. Сперва государственный муж, потом прочие; второй этап: поэт; и наконец третий этап: ремесленники. Как видите, это обход города, всех его граждан сверху донизу. Начав с государственного мужа, имени которого он не называет,[29] и заканчивая ремесленниками, Сократ обходит весь город.[30] А по мере того как он таким образом нисходит от одних граждан к другим, он обнаруживает все более

основательные знания. Хотя первый государственный муж, которого он посетил, казался мудрым многим людям, а главное — самому себе, мудрым он не был, зато пришлось признать, что ремесленники [знают] куда больше, чем сам Сократ. Однако всех, будь то невежественные государственные люди или искусные ремесленники, объединяет то, что они полагают, будто знают то, чего в действительности не знают, тогда как Сократ знает, что он этого не знает. Он, конечно же, не знает того, что знает кто-то другой (ремесленники), но у него нет и их невежества. Именно это (это испытание, это сомнение, это вопрошание, это оценивание других в сравнении с самим собой) Сократ в этом тексте называет *exetasis*.[31] *Exetazein* значит подвергать испытанию.[32] А это испытание, во-первых, представляет собой способ проверить, говорит ли оракул правду. [Во-вторых], этот способ выяснить, говорит ли правду оракул, заключается в выпытывании у людей, что они знают и не знают о вещах, о ремесле, о своей деятельности (идет ли речь о государственном муже, о поэте или о ремесленнике), а также о самих себе (что они знают о том, что они знают или не знают). И наконец, в этом *exetasis* речь идет не только о том, чтобы у кого-то выпытать, что он знает и чего не знает о вещах и о себе самом, но и о том, чтобы сопоставить их души с душой Сократа. А Сократ, который из скромности взялся проверять, сказал ли оракул правду, когда утверждал, что он мудрейший из людей, и который пытался показать, подчеркнуть свое невежество по сравнению с предполагаемым знанием других, этот Сократ, в конце концов, выступает как тот, кто в действительности знает больше других, по крайней мере в том отношении, что знает о своем незнании. Таким образом, душа Сократа оказывается правильным камнем (*basanos*)[33] для душ других.

Вот как происходит этот *exetasis*. Перед нами, таким образом, первый момент, связанный с речью бога: интересоваться, искать (это и есть *zêtêsis*), осуществлять проверку посредством оспаривания (*elegkhos*). Второй момент заключается в том, что эта проверка принимает конкретную форму путешествия (*planê*). Сократ обходит весь город, подвергая каждого *exetasis*'у, что позволяет выяснить, что он знает, а чего не знает, что он знает о вещах, что он знает о себе, оценить его знание и невежество, сравнить [его душу] с душой Сократа, потерев ее о правильный камень. Третий момент этого цикла: эти испытания, эти проверки, учиненные

Сократом всему городу сверху донизу, вызвали к нему сильную неприязнь, а в частности — обвинения Мелета и Анита, против которых ему как раз и придется защищаться в «Апологии».[34] Но, несмотря на эту враждебность (которая начинается не с обвинений Мелета и Анита, служащих, так сказать, лишь ее последним выражением и заключительным эпизодом, а гораздо раньше), Сократа не остановили те опасности, что она могла повлечь за собой. Впрочем, сам он говорит об этом весьма прозрачно: человеку, приносящему пользу, не следует «принимать в расчет смерть».[35] Как видите, в этом цикле мы имеем дело с развертыванием той формы *parrêsia* и веридикции, риска для жизни, которая на прошлой лекции была доводом в пользу отказа от политики, а теперь, напротив, становится самым центром занятий ею. Каковы бы ни были опасности, которым *parrêsia* в этой форме заставляет подвергнуться, будучи человеком, «приносящим пользу», он прекрасно знает, что не должен оценивать значимость такой *parrêsia*, взвешивая собственные шансы на жизнь или смерть. «...Нехорошо ты это говоришь, мой милый, будто человеку, который приносит хотя бы малую пользу, следует принимать в расчет смерть, а не думать всегда лишь о том, делает ли он дела справедливые или несправедливые, дела доброго человека или злого».[36] Таким образом, он не должен задумываться о том, что может из-за этого умереть.

Перед нами форма высказывания истины или веридикции, определенная форма *parrêsia*, если понимать под *parrêsia* мужество истины, мужество говорить правду. Очевидно, перед нами *parrêsia*, весьма отличная от политической в своих основаниях и развертывании. Эту новую *parrêsia*, эту другую *parrêsia* [Сократ] осуществляет весьма необычно. По форме он определяет ее как миссию, которая ему поручена, от которой он никогда не откажется, которую он непрестанно будет осуществлять до самого конца. Как видите, с этой точки зрения он не является мудрецом. К примеру, он не Солон, который, конечно, вмешивался в городские дела, говоря правду на свой страх и риск, но делал это лишь иногда, а все остальное время при всей своей мудрости хранил молчание. Мудрец вмешивается, когда в том есть необходимость. А если ее нет, он погружается в немоту собственной мудрости. У Сократа же есть миссия, можно сказать, почти профессия, во всяком случае бремя. Весьма примечательно, что он сравнивает

себя не с мудрецом, время от времени вмешивающимся в дела, а с солдатом в строю.[37] [Взглянем на Солона], которого прежде просили дать законы городу и который, видя, как эти извращенные законы и Писистрат [ведут к] тирании, одевается по такому случаю в солдатскую одежду, берет щит, надевает доспехи и предстает перед собранием в этот и только в этот момент, чтобы открыть правду. Противопоставим ему Сократа, который от начала и до конца своей жизни неизменно считался кем-то вроде солдата среди граждан, в любую минуту готового бороться, защищаться и защищать.

Итак, какова цель этой миссии? В чем состоит эта миссия, которую бог поручил ему со словами: главное — не занимайся политикой, иначе ты умрешь? Цель этой миссии, конечно же, состоит в том, чтобы постоянно заботиться о других, заниматься ими, как если бы он был их отцом или братом. Но для чего? Чтобы побудить их заботиться не о деньгах, не о своей репутации, не о почестях и славе, но о себе самих, то есть о своей разумности, об истине и о душе (*phronêsis*, *alêtheia*, *psukhê*).[38] Они должны позаботиться о самих себе. Это определение главное. Сам (soi-meme) в отношении к самому себе, сам в этой бдительности по отношению к самому себе определяется, [во-первых], как *phronêsis*, то есть как некая практическая разумность, разумность в действии, позволяющая принимать правильные решения и отвергать превратные мнения. Во-вторых, самость (soi-meme) в равной степени определяется через *alêtheia*, в силу того что она служит мерой, тем, к чему стремится *phronêsis*, тем, чего он ищет и чего добивается; однако *alêtheia* — это также сущность, роднящая всех нас в форме *psukhê* (души). Если у нас есть *phronêsis* и мы принимаем правильные решения, то именно потому, что все мы определенным образом связаны через истину, онтологически фундированную в природе души. Как видите, миссия Сократа в своем развертывании, по своей форме и по своей цели сильно отличается от политической *parrêsia*, от той политической веридикции, о которой мы до сих пор говорили. У нее иная форма, иная цель. Эта иная цель заключается в том, чтобы заставить людей позаботиться о самих себе, заставить каждого человека заботиться о себе, достигнув разумности через связь с истиной, фундированную в самом бытии его души. Теперь перед нами этическая ось *parrêsia*. Утверждение *êthos*'а в качестве принципа, исходя из которого по-

ведение может определяться как разумное и зависящее от самой сущности души — вот о чем идет речь в этой новой форме *parrêsia*.

Zêtêsis, *exetasis*, *epimeleia*. *Zêtêsis* — это первый момент сократовской веридикции (поиск). *Exetasis* — это испытание души, сопоставление и проверка душ. *Epimeleia* — это забота о себе. Сократов поиск смысла, который следует придать речи оракула, заставил его заняться испытанием одних душ в сравнении с другими с тем, чтобы побудить каждого позаботиться о самом себе. Поиск, испытание, забота. Поиск того, что говорит бог, испытание душ в отношении друг к другу, забота о себе как общая цель этого поиска: как видите, перед нами ансамбль, определяющий сократовскую *parrêsia*, мужественную веридикцию Сократа, в противоположность политической веридикции, которая не практикуется [как] поиск, но выступает как утверждение того, кто способен говорить правду; того, кто не практикует проверку и противопоставление душ, но в одиночку мужественно обращается к собранию или к тирану, не желающему его слушать; которая не стремится к *epimeleia* (побуждению людей позаботиться о себе), но говорит людям, что нужно делать, а сказав это, отворачивается и предоставляет людям разбираться с самим собой и с истиной как умеют.

Знаменитый демонический запрет, который Сократ слышал в тот момент, когда он мог бы выйти за трибуну [и] говорить публично, тот знаменитый демонический запрет, который удерживал его и не давал ему выйти на городскую площадь, как мне кажется, прочерчивает линию раздела в греческой, а следовательно, в западной мысли и отмечает различение между практикой [политического] высказывания истины, несущего в себе опасность, и другой практикой, организованной совершенно иначе, подчиняющейся совсем иным формулам, имеющей совершенно иные цели, однако (пример и история Сократа тому доказательством) столь же опасной. Таким образом, вокруг этой загадочной линии, прочерченной, намеченной, маркированной демоническим голосом, удерживавшим Сократа, вырисовываются и выделяются два рода мужества говорить правду.

А теперь я хотел бы сделать следующие замечания. В представлении этой иной формы мужественной веридикции, являющей собой здравомыслие, которое проходит через всю первую

часть «Апологии», очень легко найти ссылки на другие типы веридикции, в частности на три главные формы веридикции, о которых я говорил вам в прошлый раз (веридикция пророчества, веридикция мудрости, веридикция наставничества). Я уже пытался сказать вам схематично и, так сказать, синхронически, что в греческой культуре можно обнаружить четыре основные формы высказывания истины: высказывание истины пророком, мудрецом, преподавателем, специалистом (человеком *tekhnê*), а потом уже веридикция паресиаста. Мне представляется, что три другие формы веридикции (пророчество, мудрость и наставничество) эксплицитно присутствуют в «Апологии Сократа». Пытаясь определить, в чем заключается его миссия, Сократ очень четко выделил пункты расхождения с другими формами веридикции и показал, как он прокладывал путь между [ними].

Во-первых (мы это только что видели, а потому с этого и начнем), в том, что касается пророческой веридикции Сократа, его миссия *parrêsia* начинается с прорицания бога, к которому обратились как раз там, где он прорицает, то есть в Дельфах. Так что в этом смысле вся новая *parrêsia* Сократа (и сам он по некоторым причинам стремится это подчеркнуть) опирается на прорицание бога, что позволяет ему отвергнуть упрек в безбожии. Однако мы также видим (и это немаловажно), что это прорицание бога или, если угодно, отношение к прорицанию и слушание правдивой речи прорицателя Сократ несколько изменил, подвергнув речь бога проверке, испытывая ее правдивость. Он перевел пророческую речь и ее воздействие в область реальности, где его воздействие становится очевидным, в игру истины, где можно проверить, правдива ли эта речь. Таким образом, это перевод пророческой веридикции в область истины.

Во-вторых, в тексте совершенно очевидна отсылка к высказыванию истины мудростью, мудрецом. Вы найдете ее в том отрывке, где Сократ вспоминает обвинение, мишенью которого он оказался, очень старое, очень давнее, говорит он, обвинение Анита и Мелета. Это обвинение сводилось к тому, что Сократ безбожник, что он повинен в преступлении (*adikein*), потому что пытался узнать, что происходит на небесах и под землей, усиливая слабую речь (традиционная формула, указывающая на то, что ложь пытаются выдать за правду).[39] Здесь используется то же самое слово *zêtein* (испытывать), которое использовал и Сократ. Ведь Сократ

как раз и хочет показать, что он занимается чем-то прямо противоположным обвинениям, мишенью которых он мог бы стать, чем-то совершенно отличным от *zêtêsis*, от деятельности, заключающейся в том, чтобы испытывать (*zêtein*) происходящее на небе или под землей. В 18d он [предлагает вызвать] того, кто якобы слышал, как он говорил о подобных предметах. Он никогда не говорил ни о том, что делается на небе, ни о том, что под землей, к тому же, на протяжении всей «Апологии» он показывает, что занимает его не бытие вещей и устройство мира, что в действительности его предмет — это мудрые речи. Он не говорит о сущности вещей и об устройстве мира, он говорит об испытании души. Сократовский *zêtêsis* противоположен *zêtêsis* мудреца, который пытается говорить о бытии вещей и об устройстве мира, тогда как под *zêtêsis* (испытанием) души подразумевается обращение к душе и к ее истине. Таким образом, это отличается не только от высказывания истины в пророчестве, но и от высказывания истины мудростью.

Наконец, в-третьих, Сократ четко отмечает различие между своей веридикцией и высказыванием истины теми, кто знают, обладают умениями и способны им обучать. Он четко говорит об этом, когда его обвиняют в том, что он пытался учить (*didaskein*)[40] проводимым им испытаниям. На что он отвечает двояко. Топический и непосредственный ответ: он подчеркивает, что не имеет ничего общего с Горгием, Продиком или Гиппием, этими софистами, продающими свое знание за деньги, и с обычными преподавателями.[41] А кроме того, на всем протяжении «Апологии» он подчеркивает свое вечное невежество и показывает, что не похож на преподавателя, спокойно и без всякого риска передающего тем, кто знает то, что знает он сам или притворяется, будто знает или думает, что знает. Он же, напротив, смело показывает другим, что они ничего не знают и что им нужно заняться самими собой.

Обобщая сказанное о загадочной речи бога, можно заметить, что Сократ затевает разыскание, испытание, цель которого не в том, чтобы ожидать осуществления этой речи иди избегать его. Он изменяет результат, включаясь в поиск истины. Во-вторых, он утверждает различие с речью, веридикцией, высказыванием истины мудреца через радикальное отличие своего объекта. Он говорит о другом, и поиски их лежат в разных областях. Наконец, по

сравнению с преподавательской речью Сократ, если можно так выразиться, производит переворачивание. Там, где преподаватель говорит: я обладаю знанием, слушайте меня, Сократ говорит: я ничего не знаю, а забочусь я о вас не затем, чтобы передать вам знание, которым вы сможете пренебречь, а для того, чтобы, убедив вас, что вы ничего не знаете, научить вас заботиться о самих себе.

Как видите, Сократ в тексте «Апологии» делает, по сути, две вещи, которые я резюмирую следующим образом: во-первых, радикально отличает свое высказывание истины от трех остальных [модальностей], с которыми ему приходится сталкиваться (пророчество, мудрость, наставничество); во-вторых, как я вам уже объяснял, показывает, что такая форма веридикции, *parrêsia*, требует мужества. Однако это мужество не следует проявлять на политической сцене, где эту миссию как раз и нельзя исполнить. Это мужество истины должно осуществляться в форме не-политической *parrêsia*, разворачивающейся как испытание души. Такая *parrêsia* оказывается этической.

В заключение я хотел бы сказать следующее. Мне представляется, что здесь вырисовывается иная *parrêsia*, которая не должна подвергаться превратностям политики одновременно и потому, что у нее иная форма, несовместимая с трибуной и с риторическими приемами, присущими политической речи, и потому что, с другой стороны, она рисковала бы свестись к молчанию, если бы ее попытались проявлять при демократии или при олигархии. [Тем не менее] эта *parrêsia*, которую следует беречь от политических превратностей, приносит пользу городу. Это Сократ неустанно повторяет на протяжении «Апологии»: Побуждая вас позаботиться о самих себе, я приношу пользу всему городу. А если я защищаю свою жизнь, то опять-таки в интересах города. Интерес для города в том, чтобы защищать правдивую речь, мужественную веридикцию, побуждающую граждан заботиться о себе. Наконец, философия (как мужественная веридикция, как не-политическая *parrêsia*, приносящая при этом существенную пользу городу) разворачивается на протяжении того, что можно было бы назвать становым хребтом заботы и попечения. Бог обратился к Сократу как к самому мудрому из людей, потому что он заботится о людях. Бог заботился о Сократе и не перестает заботиться о нем, подавая ему знак не делать того или другого. А в ответ на эту

заботу богов или бога Сократ озабочен тем, чтобы выяснить, что хотел сказать бог. С присущим ему усердием он берется проверять сказанное богом. Это и побуждает его, заботясь о себе, заботиться о других, показывая им, что они, в свою очередь, должны заботиться о себе, о своих *phronêsis*, *alêtheia* и *psukhê* (о разумности, об истине и о душе).

Таким образом (этим заключением мы завершим первый час), мне представляется, что здесь, на протяжении всей первой части «Апологии», можно наблюдать совпадение утверждения дискурса истины, отличного от пророческого, присущего мудрости и преподавательского, и определения философской *parrêsia*, отличной от *parrêsia* политической, но в той же степени чреватой опасностью для жизни и неотделимой от интересов всех и каждого. И наконец, здесь возникает важнейшая тема о том, что эта мужественная и философская речь, эта *parrêsia*, это философское и мужественное высказывание истины имеют своей главной целью заботу о себе, артикулируемую отношением к богу, к истине и к другим. Через весь цикл Сократовой смерти, как мне представляется, проходит это утверждение, утверждение в ее не-политической специфичности формы речи об озабоченности, забота которой — это забота о себе.

В конце концов — я возвращаюсь к тому, с чего начал, — разве первая фраза «Апологии» не звучала так: мои враги — лгуны, мои враги горазды произносить речи, а поскольку они горазды говорить, они едва не заставили меня забыть самого себя?[42] Здесь явно присутствует тема заботы о себе, провозглашая, так сказать, что-то вроде пространства негативной открытости, в котором будет разворачиваться все, что произойдет впредь в «Апологии» и в других текстах, [связанных] со смертью Сократа, то есть тема заботы о себе. Давайте вспомним также последние слова Сократа, в которых заключается небольшое поучение, небольшая просьба к ученикам: не забудьте принести в жертву Асклепию петуха. Так сделайте же, не забудьте, не пренебрегайте этим: *mê amelêsête.*[43] То же самое слово «забота», выражения, означающие забывчивость или не-забывчивость, небрежение и не-небрежение, весь этот ряд выражений обнаруживается на протяжении «Апологии Сократа», в «Критоне» и в «Федоне». Хотя, разумеется, несмотря на то, что мы там и тут обнаруживаем все ту же тему (не забывайте, не пренебрегайте, помните), нужно признать, что в этих по-

следних словах Сократа — не пренебрегайте (*me amelêsête*), она не очевидна, во всяком случае, ясно, что здесь подразумевается не забота о себе, поскольку речь идет всего лишь о ритуальном и религиозном предписании. Нужно принести в жертву Асклепию петуха, именно об этом нужно позаботиться, именно этим следует не пренебрегать.* Итак, почему же (именно в этом заключалась проблема, стоявшая передо мной на протяжении всего цикла смерти Сократа, где столь часто встречается тема заботы и такие слова, как *epimeleia*, *epimeleisthai*, *amelein*, *melei moi*) в последний раз опять встречается слово, образованное от того же корня и подразумевающее заботу, но на сей раз применяемое не к той великой реальности, что представляет собой реальность души, истины и *phronêsis*, но всего лишь к петуху, подносимому Асклепию? Эту нелепицу, эту иронию, эту странность я не мог разрешить сам. А потом я прочитал текст Дюмезиля. На следующем часе я намерен рассказать вам, как Дюмезиль решает проблему этой последней фразы Сократа, какой смысл он ей [придает] и как можно (мне кажется, это довольно легко) связать это с той интерпретацией нашей темы, которую я только что привел.

Примечания

[1] *Platon*. Apologie de Socrate / Trad. M. Croiset. Éd. citée. P. 140: «...Верного они ничего не сказали» (17a). «Они, повторяю, не сказали ни слова правды, а от меня вы услышите ее всю» (17b). (*Платон*. Апология Сократа. С. 70.)

[2] Id. 17a–b. P. 140 (Там же) (выражение *deinoi legein* используется дважды, но в связи с неблагоприятным представлением, которое могли составить против Сократа его обвинители).

[3] «Но сколько они ни лгали, всего больше удивился я одному — тому, что они говорили, будто вам следует остерегаться, как бы я вас не провел своим ораторским искусством (*deinos legein*)...» (Id. (Там же)).

[4] «...От их речей я чуть было и сам себя не забыл...» (Id. (Там же)).

[5] «Критон, мы должны Асклепию петуха. Так отдайте же, не забудьте» (*Platon*. Phédon, 118a / Trad. P. Vicaire. Paris: Les Belles Lettres, 1983. P. 110 (*Платон*. Федон / Пер. С. П. Маркиша / Соч. В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 80)).

---

* М. Ф.: не следует пренебрегать.

[6] *Platon*. Apologie de Socrate, 31b. P. 159 (*Платон*. Апология Сократа. С. 85).

[7] «Может в таком случае показаться странным, что я подаю эти советы частным образом, обходя всех и во все вмешиваясь, а выступать всенародно (*dêmosia*) в вашем собрании (*anaibainôn eis to plêthos*) и давать советы городу (*sumbouleuein tê polei*) не решаюсь» (Id., 31c. P. 159 (Там же)).

[8] *Aristote*. Constitution d'Athenes. § 14 / Trad. G. Mathieu & B. Haussoulier. Paris: Les Belles Lettres, 1930. P. 14—15.

[9] *Plutarque*. Vie de Solon. § 30 // Vies parallèles / Trad. B. Latzarus. Paris: Garnier frères. 1950. P. 105—106 (*Плутарх*. Солон // Сравнительные жизнеописания. Т. 1. М.: Изд-во АН СССР, 1961. С. 124—125).

[10] *Diogène Laërce*. Vies et doctrines des philosophes illustres / Trad. M.-O. Goulet-Cazé. Éd. citée. Livre I. § 49. P. 98 (*Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 69).

[11] *Diogene Laërce*. Vies et doctrines des philosophes illustres / Trad. R. Genaille. Éd. citée. T. I. P. 61 (*Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 69).

[12] Id. (Там же).

[13] *Platon*. Apologie de Socrate. 31a—b. P. 159 (*Платон*. Апология Сократа. С. 85—86).

[14] Id. 31d. P. 159 (Там же. С. 86).

[15] Id. 31d–e. P. 159—160 (Там же).

[16] Первый анализ этих примеров см. в лекции от 2 марта 1983 г.: Le Gounvernement de soi et des autres. Éd. citée. P. 291—295 (Управление собой и другими. С. 319—328).

[17] *Platon*. Apologie de Socrate. 32b. P. 160 (*Платон*. Апология Сократа. С. 86).

[18] Id. 32b–c. P. 160 (Там же).

[19] Id. 32c–d. P. 161 (Там же).

[20] Id. 31e. P. 159 (Там же).

[21] Id. 21a. P. 145 (Там же. С. 74).

[22] Id. 21b. P. 145 (Там же.)

[23] «...Что бы такое бог хотел сказать (*ti pote legei ho theos*) и что это он подразумевает (*kai ti pote ainittetai*)» (Id. 21a. P. 145 (Там же)).

[24] «...Потом, собравшись с силами, прибегнул к такому решению вопроса (*epi zêtêsin autou toiautên tina etrapomên*)...» (Id. 21b. P. 145 (Там же)).

[25] «...Пошел я к одному из тех людей, которые слывут мудрыми, думая, что тут-то я скорее всего опровергну прорицание (*elegxôn to manteion*)» (Id. 21c. P. 145 (Там же)).

[26] «Но нужно мне рассказать вам о том, как я странствовал (*tên emên planên*)...» (Id. 22a. P. 146 (Там же. С. 75)).

[27] «...Точно я труд какой-то нес, и все это для того только, чтобы прорицание оказалось ниспровергнутым (*hina moi kai anelegktos hê manteia genoito*)» (Id. (Там же)).

[28] См. лекцию от 19 января 1983 г. в «Управлении собой...»

[29] *Platon*. Apologie de Socrate, 21c. P. 145 (С. 75).

[30] Id. 21c–22e. P. 145—146 (Там же).

[31] «Вот от этого самого исследования (*exetesaos*), о мужи афиняне, с одной стороны, многие меня возненавидели...» (Id. 22e. P. 147 (Там же. С. 76)).

[32] «...Молодые люди, у которых всего больше досуга... рады бывают послушать, как я испытываю (*exetazomenoi*) людей...» (Id. 23c. P. 148 (Там же)).

[33] См.: Управление собой и другими. С. 54—87.

[34] *Platon*. Apologie de Socrate. 23e. P. 148 (*Платон*. Апология Сократа. С. 77).

[35] Id. 28b. P. 155 (Там же. С. 82).

[36] Id. (Там же).

[37] «...Где кто поставил себя, думая, что для него это самое лучшее место, или же поставлен начальником, там и должен переносить опасность, не принимая в расчет ничего, кроме позора, — ни смерти, ни еще чего-нибудь» (Id. 28d. P. 155 (Там же)).

[38] «...Не стыдно ли тебе, что заботишься о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и о почестях, а о разумности, об истине и о душе своей, чтобы она была как можно лучше, не заботишься и не помышляешь?» (Id. 29e. P. 157 (Там же. С. 83—84)).

[39] «Сократ преступает закон (*adikei*), тщетно испытуя (*zêtôn*) то, что под землею, и то, что в небесах, выдавая ложь за правду (*ton hêttô logon kreittô poiôn*) и других научая тому же (*kai allous ta auta tauta didaskôn*)» (Id. 19b. P. 142 (Там же. С. 72)); Сократ уже упоминал об этих обвинениях в 18b (p. 141 (С. 71)).

[40] О *phronêsis* (латинский перевод — *prudentia*) см. классический труд: *Aubenque P.* La Pridence chez Aristote. Paris: PUF, 1963.

[41] *Platon*. Apologie de Socrate. 19e. P. 143 (*Платон*. Апология Сократа. С. 72).

[42] Id. 17a. P. 141 (Там же. С. 70).

[43] См. примеч. 5.

Лекция от 15 февраля 1984 года
Второй час

Последние слова Сократа. — Основные классические интерпретации. — Неудовлетворенность Дюмезиля. — Жизнь — это не болезнь. — Версии Виламовица и Кумона. — Критон, исцелившийся от расхожего мнения. — Мнение, принимаемое за болезнь души. — Возражения Кебета и Симмия против бессмертия души. — Единомыслие душ в речи. — Возвращение к заботе о себе. — Завещание Сократа.

— Кто-нибудь из вас прочитал книгу Дюмезиля? Да?

[Из зала] — Еще нет.

— Еще нет? Меня забавляет, как об этом говорят в газетах. Прежде всего вы могли заметить, что в этой книге две части. Одна посвящена Нострадамусу, другая — Платону. Мне бы хотелось прокомментировать это рядоположение и противопоставление двух текстов, но я не стану этого делать, потому что это идет вразрез с тем, что я намерен вам сказать. Думаю, лучше придерживаться нити. Так что теперь я хочу поговорить о втором из текстов, которые Дюмезиль объединил в книге «Черный монах», той, что посвящена Платону. А потом, если останется время, сегодня или в крайнем случае в следующий раз, я попытаюсь изложить вам свою собственную точку зрения, не совпадающую с мнением самого Дюмезиля, которое можно вычитать, расшифровать, угадать, почувствовать в этих двух рядоположенных текстах.

Давайте займемся текстом о Платоне. Если вы читаете газеты (что вовсе не обязательно), вы могли заметить, что самые приличные из них, говоря о другой книге Дюмезиля, вышедшей в то же

время (этюд о мифологии),[1] ограничиваются тем, что в конце посвященной этой другой книге статьи упоминают, что есть книга под названием «Черный монах», представляющая собой некий тайный сад, и на этом все. Те же, что все-таки говорят об этой книге и дают ее обзор, не упоминают текста о Платоне, словно бы вся книга была посвящена Нострадамусу. Поистине парадоксально, что, как ни трудно научному *истеблишменту* допустить, что Дюмезиль говорит о Нострадамусе, еще труднее ему допустить, что Дюмезиль говорит о Платоне или, [скорее], что именно он говорит о Платоне. Действительно (я попытаюсь прокомментировать это еще раз, когда мы будем говорить о Нострадамусе), довольно забавно, что этот текст (последние строки «Федона», а точнее, последние слова Сократа, которые передает Платон) в истории философии всегда оставался каким-то слепым пятном, загадочным моментом, во всяком случае, каким-то пробелом. Бог знает сколько раз философию Платона склоняли на разные лады, [и тем не менее] оказалось, что последние слова Сократа, человека, ставшего основателем западной философии, остались без объяснения в своей нелепой банальности.

Вы знаете этот текст. И тем не менее я прочту вам его еще раз: «...И тут Сократ раскрылся — он лежал закутавшись, — и сказал (это были его последние слова [*ho dê teleutaion ephthegxato*: это последние слова Сократа. — *М. Ф.*]): — Критон, мы должны Асклепию петуха. Так отдайте же, не забудьте [*alla apodote kai mê amelêsête*: уплатите долг; перевод говорит *мой* долг, что не устраивает Дюмезиля. — *М. Ф.*]».[2] Уплатите долг/не забудьте: повторение положительного/отрицательного (сделайте это и не делайте противоположного) — традиционная в греческом языке риторическая форма. Тем не менее, как это часто бывает у греков и очень часто — у Платона, использование обычной риторической формы может быть нагружено дополнительными значениями, порой весьма существенными. В общем, именно этот текст становится объектом анализа Дюмезиля. Перед нами наставление, которое умирающий Сократ дает своим ученикам — принести в жертву Асклепию петуха, — и которое всякий человек, знакомый с греческой цивилизацией, с греческими обрядами и со значением Асклепия, может интерпретировать лишь в одном смысле. Асклепий — это бог, который занимается тем, что время от времени лечит людей. Принести в жертву Асклепию петуха, подчер-

кивает Дюмезиль, — это традиционный жест, которым его благодарят после того, как он кого-нибудь вылечил, после свершившегося выздоровления.[3] Вот точка отсчета, вот что нам известно.

Итак, этот текст, эта формулировка, эта отсылка к подобного рода практике обыкновенно интерпретировалась таким образом, что, как в шутку говорит Дюмезиль, символизируется стихом Ламартина. Сократ задолжал Асклепию, излечившему его богу. От чего же такого излечился Сократ, что оказался в долгу у Асклепия и должен теперь отблагодарить его? Что это за долг, о чем идет речь? А вот о чем: умерев, Сократ излечился от болезни, заключающейся в жизни. Стих Ламартина таков: «Богам-освободителям, — сказал он, — принесем жертву! Они меня излечили! — От чего? спросил Кебет. — От жизни». Дюмезиль возмущается такой интерпретацией и говорит: У Сократа нет ничего общего с его коллегой-софистом Шакьямуни.[4] Сократ не был буддистом, и говорить, будто жизнь — это болезнь, а смерть лечит нас от жизни, — это совершенно не греческая, не платоническая или сократическая мысль. Такую интерпретацию для Дюмезиля символизирует стих Ламартина.[5]

В действительности это интерпретация не ламартиновская и не буддистская, она традиционна для истории философии. Я просто приведу несколько примеров. В старом издании «Федона» у Буде вы найдете маленькое примечание, где Робен говорит: принося в жертву Асклепию петуха, Сократ хотел выразить благодарность за то, что его душа наконец излечилась от болезни, заключающейся в связанности с телом. Благодарность Сократа, объясняет Робен, «обращена к богу, вернувшему ему здоровье».[6] Жить — значит болеть, умереть — значит выздороветь. [Таким образом], интерпретация Робена не вполне буддистская. В своем комментарии к «Федону»[7] Бёрнет говорит, что Сократ надеется проснуться излечившимся подобно тем, кто вновь обрел здоровье благодаря пребыванию в храме Асклепия. Та же самая мысль, лишь немного измененная, незначительно отличающаяся. Смерть представляет собой что-то вроде засыпания, подобного [тому], которому подвергались люди, приходившие в храм Асклепия молить об излечении. Они засыпали, им снился сон, и этот сон указывал им, как излечиться. Так вот, умирающий Сократ надеется, уповает, что его смерть станет чем-то вроде сна, после которого он мог бы проснуться излечившимся. Бёрнет тоже не был буддистом. Такую же

интерпретацию вы найдете у Ницше. В параграфе 340 книги IV «Веселой науки» мы [читаем] следующее: «„О, Критон, я должен Асклепию петуха". Это смешное и страшное „последнее слово" значит для имеющего уши: „О, Критон, *жизнь — это болезнь*!"».[8] Так что не только Ламартин, но и Ницше. Возможно, это покажется вам более убедительным.

Однако, если мы доберемся до поздней Античности, мы [обнаружим] еще более основательный, еще более важный комментарий, который Олимпиодор, один из грандов неоплатонизма, посвятил «Федону» (параграф 103).[9] Зачем Асклепию подносят петуха? Затем, говорит он, чтобы исцелиться от того, от чего душа страдала *en tê genesei* (в становлении, во времени). Благодаря смерти душа достигает вечности, ускользает от *genesis* (от становления, от изменений и разрушения), а значит, умерев, оказывается излечена от всякого зла, связанного с *genesis*. Дело вовсе не в том, что жизнь как таковая является болезнью, все эти идеи здесь объединяются, и можно сказать, что вот уже почти две тысячи лет последние слова Сократа интерпретируют в том смысле, что он советует принести жертву, дабы отблагодарить бога, позаботившегося, чтобы смерть избавила Сократа от той болезни, которая зовется жизнью.

На самом деле эта интерпретация удовлетворила не всех. В особенности двоих, в силу первейшей, основной, сущностной причины: мысль о том, что жизнь — это болезнь, которая излечивается смертью, никоим образом не вяжется, не сходится, не совпадает, не согласуется с сократовским учением. Ницше ясно разглядел это (афоризм 340 «Веселой науки», озаглавленный «Умирающий Сократ»). Хотя он и говорит, что формуле «Критон, я должен Асклепию петуха» следует придать смысл «О, Критон, жизнь — это болезнь», в том же самом отрывке Ницше переформулировал эту традиционную интерпретацию: «Я восхищаюсь храбростью и мудростью Сократа во всем, что он делал, говорил — и не говорил. Этот насмешливый и влюбленный афинский урод и крысолов, заставлявший трепетать и заливаться слезами заносчивых юношей, был не только мудрейшим болтуном из когда-либо живших: он был столь же велик в молчании. Я хотел бы, чтобы он и в последнее мгновение жизни был молчаливым, — возможно, он принадлежал бы тогда к еще более высокому порядку умов. Было ли то смертью или ядом, благочестием

или злобой — что-то такое развязало ему в это мгновение язык, и он сказал: „О, Критон, я должен Асклепию петуха". Это смешное и страшное „последнее слово" значит для имеющего уши: „О, Критон, *жизнь — это болезнь*!" Возможно ли! Такой человек, как он, проживший неким солдатом весело и на глазах у всех, — был пессимист! Он только сделал в жизни хорошую мину и всю жизнь скрывал свое последнее суждение, свое сокровеннейшее чувство! Сократ, Сократ *страдал от жизни*! И он отомстил еще ей за это — тем таинственным, ужасным, благочестивым и кощунственным словом! Должен ли был Сократ мстить за себя? Недоставало ли его бьющей через край добродетели какого-то грана великодушия? — Ах, друзья! Мы должны превзойти и греков!»[10]* Таким образом, Ницше достаточно ясно видел, что между словами, произнесенными Сократом в последние мгновения его жизни, и всем тем, что он говорил, делал и чем являлся на протяжении своей жизни, между этими словами и этой жизнью существует противоречие. Он разрешает противоречие, говоря, что в конце концов Сократ сломался и что он обнаружил эту тайну, этот темный секрет, которого он никогда не раскрывал, опровергнув в последний миг все, что он говорил и делал.

Такое же чувство неудовлетворенности ведет Дюмезиля к совершенно иным заключениям относительно смысла, который следует придать этому тексту. Во всяком случае, интерпретация «жизнь — это болезнь» не клеится, не лезет ни в какие ворота, мы просто не можем ее принять и единым духом помыслить и все то, что Сократ сказал прежде, и то, что он говорит теперь, о чем, как мне кажется, свидетельствует множество текстов (они разбросаны по разным произведениям Платона, но некоторые из них весьма близки к этому), и даже сам «Федон».

Что жизнь не является болезнью, что жизнь сама по себе не является злом, об этом говорится очень ясно, и опять-таки, не где-то в других платоновских произведениях, но как раз в самом «Федоне», прямо здесь же. Например, 62b: это известный текст, о котором, впрочем, много спорили (может быть, нам еще придется к этому вернуться), где Сократ приводит пифагорейскую апофтегму, согласно которой «все мы в *phoura*»,[11] что иногда переводят как «тюрьма», иногда — как «заточение», «заключение», а дру-

---

* Чтение конца цитаты вызывает у публики взрыв смеха.

гие — как «под стражей» (где нас «караулят»), в зависимости от того, придается ли этому *phoura* активный или пассивный смысл.[12] Не так уж важно, что предпочесть, и что некоторые комментаторы, по-видимому, не обращают на это никакого внимания; важно то, что Платон, процитировав это пифагорейское «гласит», добавляет: это, знаете ли, темное выражение, и объяснить его непросто (*ou radiôs diidein*).[13] Очень трудно понять, что под этим подразумевается; что до меня, то я понимаю это так: боги пекутся о нас (*epimeleisthai* — заботятся о нас, проявляют о нас заботу, уделяют нам внимание), и мы — их *ktêmata* (их достояние или, вероятнее, их стадо).[14]

Во всяком случае (оставим в стороне проблему *phoura*), четко обозначается, что в этом мире мы оказываемся объектом заботы и внимания богов. Поэтому, как мне кажется, этому отрывку нельзя придать такой смысл и значение: мы в тюрьме, где надзирателями боги, поскольку *epimeleia*, *epimeleisthai* всегда означает положительную деятельность. *Epimeleia* — это не надзор надсмотрщика за своими рабами, это не наблюдение надзирателя за заключенными. Это позитивное внимание отца семейства к своим детям, пастуха к своему стаду, хорошего правителя к гражданам своей страны. Это внимание богов к людям. Мы здесь на попечении богов, говорит Платон, и именно поэтому самоубийство недопустимо. Мы не можем сбежать — не из этой тюрьмы, а от благосклонности и внимания богов. Так что идею жизни-болезни, от которой якобы избавляются благодаря смерти, невозможно увязать с той идеей, что все мы пребываем под охраной и попечением богов.

В 69d—e вы найдете небольшую фразу, мимоходом брошенную Сократом: «...Я покидаю и вас, и здешних владык в уверенности, что и там найду добрых владык [*despotai*] и друзей, как нашел их здесь [там, то есть в другом мире, так же, как и здесь, на этой земле. — *М. Ф.*]».[15] Добрые владыки — это боги, пребывающие там и, как мы только что узнали, заботящиеся о людях. И добрые друзья, хотя в тексте Сократ не раз упоминает о неприятностях, которые можно претерпеть в городе от преследующих вас нетерпимых граждан. Таким образом, там так же, как и здесь, мы найдем добрых владык и друзей, а потому можно не опасаться смерти. Ведь все это доказывает, что между здешним и тамошним существует различие, а заключается оно, ясное дело, в том,

что там лучше, чем здесь. Однако это вовсе не означает, что здесь мы были больными, пытающимися избавиться, освободиться, излечиться от своей болезни.

Впрочем, нужно вспомнить о том, что Сократ на протяжении всего текста «Федона», на протяжении всего цикла смерти Сократа и во всем платоновом творчестве предстает человеком, по определению ведущим философскую жизнь, чистую жизнь, которую не тревожат никакая страсть, никакое желание, никакая несдержанность, никакое заблуждение. Впрочем, эта жизнь, эта здешняя жизнь, совершенно спокойная, чистая, когда человек сам себе хозяин, будет таковой, как упоминает Сократ в параграфе 67а, когда мы «как можно больше ограничим свою связь с телом и не будем заражены его природою, но сохраним себя в чистоте до той поры, пока сам бог нас не освободит».[16] Таково представление Сократа о собственной жизни. Он не отрывается от жизни, он отрывается от своего тела, а это, очевидно, совсем другое дело. Однако до того, как боги подадут нам знак (то есть пока мы не умрем), он видит возможность жить так, неиспорченным и чистым. Можно ли чистую и неиспорченную жизнь, жизнь Сократа, помыслить как болезнь?

Я ограничусь тем, что прибавлю к этим текстам еще один, который можно найти в «Апологии» и который в каком-то смысле еще яснее, еще решительнее, как мне кажется, опровергает мысль о том, что жизнь может быть болезнью. (В третьей и последней части «Апологии») Сократ советует своим судьям признать, что «с человеком хорошим [то есть, понятное дело, с Сократом. — *М. Ф.*] не бывает ничего дурного ни при жизни, ни после смерти, и что боги не перестают заботиться о его [хорошего человека. — *М. Ф.*] делах».[17] Здесь ясно видно, как связываются различные темы, о которых я говорил. Фраза «боги не перестают заботиться о его делах» в действительности представляет собой перевод греческого: *oude ameleitai hupo theôn ta toutou pragmata*. То есть делами этого человека (*ta toutou pragmata*) боги не пренебрегают. Перед нами тема *epimeleia*, *epimeleisthai* (заботиться), *ameleisthai* (пренебрегать). Таким образом, боги заботятся о делах мудрого человека, а значит, с ним не может случиться ничего дурного ни в этой жизни, ни в другой.

Учитывая весь этот ряд текстов (и другие — в «Апологии» и в «Федоне»), как можно допустить, что под этой жертвой Аскле-

пию подразумевается благодарение богу, якобы излечившему его от болезни, которую представляет собой жизнь? Сократ вел жизнь столь разумную, столь оторванную от тела, что здесь, на земле, с ним не может случиться ничего дурного. А значит, в тот момент, когда он идет на смерть, когда он принимает смерть, когда он рад умереть, Сократ вовсе не говорит и не думает, будто жизнь — это болезнь. Так что последние слова Сократа представляются тем более загадочными, что следует признать: с одной стороны, подношение Асклепию отсылает нас к ритуалу, указывающему на болезнь, а с другой — Сократ не может рассматривать саму по себе смерть как выздоровление, потому что сама по себе жизнь не может быть болезнью. Что же это за болезнь, от которой избавляются люди, [для чего] нужна жертва?

Здесь возникает трудность, ощущение какой-то недосказанности, которое редко формулировали до Дюмезиля, упоминающего нескольких комментаторов, предлагавших другие решения. Ницше, прекрасно чувствуя расхождение между учением Сократа и интерпретацией «жизнь — это болезнь», вообразил: в последний миг Сократ сломался и выдал свою тайну. У Виламовица, очевидно, было несколько причин не следовать за Ницше.[18] Виламовиц двинулся другим путем [и] заявил: раз уж мы не можем не думать, что речь идет именно о болезни, а между тем очевидно, что речь не о том, что жизнь — это болезнь, нужно предположить, что Сократ прежде был болен (мы не знаем, чем именно), а умирая он вспоминает об этом.[19] Виламовиц не вносит ничего значительного. Есть решение Франца Кумона, который в «Compte rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres» за 1943 г. говорит: да, конечно, это принесение петуха в жертву Асклепию представляет собой обряд исцеления, ответ на исцеление. Однако не следует забывать, что петух — это животное персидского происхождения, и что в персидской мифологии петух — это животное, сопровождающее души в Аид и защищающее их по дороге туда. Отсюда и явился этот персидский петух, отголосок которого слышен в момент смерти Сократа.[20] Таким образом, Кумон обращается к персидской мифологии, чтобы разрешить проблему, представлявшуюся ему совершенно неразрешимой на почве греческой мысли.

Как же ввиду всего этого поступает Дюмезиль? Во-первых, он допускает, поскольку не может этого не допустить, что речь идет

о болезни. Асклепий = петух = болезнь.[21] Во-вторых, это не может быть прошедшая, давняя и забытая болезнь, как думал Виламовиц. Ведь это последние слова Сократа, столь торжественно введенные в диалог, а значит, речь идет о серьезной болезни. И наконец, не стоит, подобно Ницше, допускать, что Сократ мог сломаться. Он не сломался, наоборот, в последнюю минуту он говорит о том, что было для него наиболее важно и наиболее очевидно в его учении. Он только и сделал что повторил этот самый существенный и самый очевидный момент своего учения. Как вы увидите, он действительно повторяется.

За что же нужно благодарить Асклепия, что это за болезнь, излечению от которой мы обязаны этим последним жестом благодарности? Дюмезиль обращается к диалогу «Критон» и к эпизоду, на котором держится этот диалог, где Критон предлагает Сократу бежать.[22] Почему Дюмезиль обращается к этому диалогу? Он всего лишь отталкивается от небольшого замечания, которое обронил Франц Кумон, не додумав его до конца то есть не выведя следствий. Дюмезиль замечает, что поручение принести в жертву Асклепию петуха обращено к Критону («Критон, мы должны Асклепию петуха»). И тут Дюмезиль подчеркивает, что это обращение к Критону, однако сразу за этим говорит, что этот долг обозначается не как долг Критона, но как долг, который должны уплатить *мы* — по меньшей мере, Критон и Сократ, а может быть даже, Критон, Сократ и прочие, но в любом случае и как минимум Сократ и Критон.[23] Итак, в чем может заключаться этот долг, который якобы обязаны уплатить и один, и другой, и о котором Критон вполне осведомлен, поскольку обращаются именно к нему? Это единственный диалог, где Критон и Платон оказываются с глазу на глаз, и именно здесь нужно искать решение проблемы.

Дюмезиль обращается к этому диалогу по вышеуказанной причине, и что он здесь ищет? Как известно, в этом диалоге Критон предлагает Сократу бежать. Его друзья составили целый заговор, и было достаточно согласия Платона, чтобы он удался. Критон, стремясь придать убедительности своему предложению, приводит Сократу доводы в пользу его принятия и говорит несколько вещей. Он говорит Сократу, что если тот не убежит, он предаст прежде всего себя самого;[24] во-вторых, он предаст своих сыновей, поскольку, если Сократ согласится умереть, он предоставит им жить, не имея возможности ничего для них сделать;[25] и наконец,

Сократ опозорит своих друзей перед другими гражданами, перед общественным мнением, поскольку их будут упрекать в том, что они ничего не сделали, не употребили все средства, не изыскали все возможности, чтобы спасти Сократа.[26] Таким образом, Сократ и его друзья, так сказать, осрамились бы перед общественным мнением.

На это Сократ отвечает следующее. Что касается проблемы общего мнения, расхожего, скоропалительного мнения, Сократ выстраивает свой ответ Критону, задавая вопрос: нужно ли считаться со всеобщим суждением? Стоит ли считаться с мнением, разделяемым людьми? С мнением каких людей следует считаться, а с мнением каких, напротив, считаться не стоит? Отвечая на этот вопрос, Сократ приводит пример, призванный показать необходимость по-разному относиться к мнению людей. Приводимый им пример, как это часто бывает в платоновских диалогах, касается тела, той заботы, что следует посвящать телу, и гимнастики. Он говорит Критону: в конце концов, ты ведь понимаешь, что слепо следовать людскому мнению — дело немыслимое. Ты говоришь мне, что людское мнение осудит и меня, и вас, если я не убегу. А когда речь идет о гимнастике, о той заботе, которую нужно уделить телу, прислушиваются к общему мнению или к мнению того, кто в этом разбирается? Что произойдет, если прислушиваться к мнению всех и каждого? Мы примем плохой режим, и тело подвергнется тысяче напастей. Оно будет расстроено, повержено, разрушено (он использует слово *diephtarmenon* — разрушенное, пришедшее в негодность, поврежденное).[27] Если в том, что касается тела, действительно лучше прислушаться к мнению людей знающих, искусных в гимнастике, способных предписать вам хороший режим, без которого мы подвергнемся тысяче напастей, точно так же, говорит Сократ, не думаешь ли ты, что так же, как с пользой или вредом для тела, следует поступать с добрым и злым, со справедливым и несправедливым? Прислушиваясь к мнению тех, кто не видит разницы между справедливым и несправедливым, между добром и злом, не рискуем ли мы повредить, испортить, разрушить (*deiphtarmenon*) «то, к чему относятся справедливость и несправедливость»?[28] «Часть нас, к которой относятся справедливость и несправедливость» — это, понятное дело, душа. Любопытно, что здесь ее не называют. Ее место, так сказать, остается пустым. Доказательство того, что

душа существует как бессмертная субстанция, будет предпринято в «Федоне». Пока же довольно того, что она существует как часть нас самих. Прежде душа не получала метафизического обоснования, а значит, представляла собой отношение к самому себе, о котором здесь и идет речь. Эта часть нас, к которой относятся справедливость и несправедливость, рискует быть разрушена (повреждена, испорчена: здесь употребляется то же слово, что и в отношении тела),[29] если прислушиваться к мнению всех и каждого вместо того чтобы, наоборот, опираться на мнение людей знающих.

Вывод из всего этого таков: нужно «заботиться» (Сократ употребляет слово *phrontizein*)[30] не о мнении всех и каждого, но только того, кто способен решить, что справедливо, а что несправедливо. И здесь он говорит об истине. Что справедливо, а что несправедливо, определяет истина, говорит он. Так что не нужно следовать мнению большинства, если хочешь заняться самим собой, заняться «этой частью нас, чем бы она ни была», и избегать ее разрушения и порчи, а чему же тогда следовать? Нужно следовать истине. Как видите, мы обнаруживаем те самые элементы, о которых я вам говорил в связи с сократовской веридикцией. Во всяком случае, следуя истине, мы избегаем порчи/разрушения души, которое вызывает мнение толпы. Исходя из сравнения с телом, перед нами оказывается мысль о том, что душа портится, разрушается, повреждается, приводится в дурное состояние мнениями, которые нельзя испытывать, проверять, рассматривать с точки зрения истины. И уж конечно, эту болезнь нельзя пользовать медицинскими средствами. Но если она действительно порождается ложным мнением, мнением всех и каждого, воспрепятствовать этой порче или вернуть поврежденной душе здоровье может мнение, вооруженное *alêtheia*, разумный *logos* (то, что как раз и характеризует *phronêsis*).

Таким образом, можно предположить, что болезнь, за исцеление от которой следует поднести Асклепию петуха, — это то, от чего излечился Критон, когда, беседуя с Сократом, смог освободиться [от] мнения всех и каждого, способного портить души, сделав выбор в пользу истинного мнения, основанного на отношении к самому себе и к истине, и утвердившись в нем. Использованное Сократом сравнение между повреждением тела и разрушением души расхожими мнениями, по-видимому, указывает на то, что

перед нами именно некая болезнь. И за исцеление от этой болезни действительно стоило благодарить Асклепия.

Но здесь, представляется мне, необходимо сделать одно возражение. Это возражение сделал человек, мнение которого я ценю и который сказал мне: Но, в конце-то концов, разве нельзя, несмотря ни на что, сказать, что [коль скоро] приводится сравнение между телом и душой, и порча тела, и порча души указывают на некую болезнь, так что должен быть объект исцеления, а значит, и резон принести в будущем жертву? Когда Дюмезиль говорит, [что], по логике Сократа, сравнение вполне обосновано, можно задаться вопросом, не ломает ли это всю его аргументацию. Я так не думаю, поскольку Дюмезиль проводит и усиливает аналогию между разрушением тела и разрушением души, [ссылаясь] на другие тексты, один из которых он заимствует из «Антигоны» Софокла, а другой — из «Агамемнона» Еврипида.[31] И здесь мы видим, как неправильное, ложное мнение называется *nosos* (болезнью). В то время как в тексте Платона не удается найти вполне отчетливой формулировки этой порчи души как болезни, в текстах, имеющих почти ту же структуру и отсылающих к того же рода ситуации, речь идет именно о *nosos*.

Думаю, можно поддержать аргументы Дюмезиля и цитаты, заимствованные им у Софокла и Еврипида, обратившись к нескольким текстам из самого «Федона». С одной стороны, это позволит нам ответить на два возражения: действительно ли речь идет о болезни, когда правильное мнение вытесняется мнениями ложными? Во-вторых: не является ли болезнью, с которой связана последняя жертва из «Федона», тот риск, о котором говорилось в «Критоне»? Думаю, мы сможем преодолеть первое возражение, да и второе тоже, обратившись к двум текстам. Эти два текста, предшествующие смерти Сократа и жертве из финала, показывают, с одной стороны, что ложное, превратное, необдуманное мнение — это действительно зло, от которого нужно излечиться; с другой — что последние минуты Сократа действительно отзываются эхом на спор с Критоном, а также с прочими его собеседниками из «Федона».

Вот что я хочу сказать. «Федон» — это дискуссия о бессмертии души и об аргументах, способных доказать это бессмертие. Как вы знаете, против аргументов Сократа его ученики (близкие, дорогие ему, любимые ученики) делают два возражения: одно де-

лает Кебет, а другое Симмий. Симмий говорит: разве душа не является попросту гармонией, вроде, например, гармонии лиры? Когда лира сломана, гармония нарушена, ее больше нет, так и душа, когда умирает тело, может умереть вместе с ним, как умирает гармония вместе со сломанным музыкальным инструментом.[32] Аргументация же Кебета такова: возможно, душа и впрямь существует без тела. Но можно ли из этого заключить, что душа бессмертна? Нельзя ли предположить, что она просто живет дольше, чем тело, что она последовательно пользуется несколькими телами, но и сама изнашивается, использовав несколько тел? Душу следует уподобить живому существу, которое изнашивает несколько костюмов, одеяний. Однако износ одежды не мешает и ему износиться и однажды умереть.[33]

В 89a, после этих двух возражений, которые представляют собой ложные мнения и которые Сократ отвергает, Федон, рассказывающий о последней сцене и говорящий от первого лица, ненадолго прерывается и говорит своему собеседнику, которому он рассказывает о последних минутах Сократа: ах, если б ты знал, как восхитителен был Сократ, когда отвечал на эти два возражения. Я восхищался тем, [как он] с ними обращался, какое впечатление это произвело на слушателей и как они ухватились за свои души, как они готовы были увещевать их и даже спрашивали друг друга, как же Сократ справится с этими двумя ужасными возражениями. Я восхищался [...] тем, как он понял, что нас почти убедили, и как он сумел всех нас исцелить (*iasato*: он нас исцелил).[34] Таким образом, в «Федоне» действительно происходит исцеление, излечение Сократом болезни, заключающейся в неверном мнении. А в связи с бессмертием души мы обнаруживаем ту же схему, ту же проблему, тот же акт исцеления, что и в «Критоне», когда Критон, опираясь на расхожее мнение, предлагал Сократу бежать. Это первый текст, который я хотел процитировать.

Второй тоже из «Федона». Находится он в параграфе 90e. Здесь идет речь о споре относительно *logos*'а и присущих ему опасностей. Сократ хочет предостеречь своих учеников от неприязни к рассуждениям, от мысли о том, что все доводы могут оказаться опасными, ложными. Он предостерегает их от мизологизма. Он говорит: не нужно думать, будто нет ничего «здравого» (французский текст таким образом переводит греческое слово *hugies*, то есть телесно здоровый, связанный со здоровьем) в рассуждениях;

скорее, следует признать, что мы сами еще недостаточно здравы (*oupô hugiôs ekhomen* — не поправились, не здоровы), и следует желать себе выздоровления — вам ради вашей дальнейшей жизни, а мне, ради смерти.[35] Итак, Сократ здесь ясно говорит: обратите внимание: рассуждение может вести к ошибкам, но было бы совершенно неверным полагать, будто в рассуждениях нет ничего здравого, здорового. Наоборот, когда рассуждение явно ведет нас к плохому результату, это значит, что мы не в добром здравии, поскольку позволяем себе увлечься неправильным рассуждением. Нам нужно поправиться, рассуждая как следует, вам ради предстоящей вам жизни, а мне ради смерти.

Эти два текста, [с одной стороны], подхватывают тему «Критона», где плохо обоснованное мнение является злом, проникающим в душу, портящим ее и делающим ее нездоровой, так что от него следует излечиться, а [с другой стороны], проводит мысль, [также представленную] в «Критоне», о том, что исцеление достигается благодаря *logos*'у, здравомыслию. Как видите, мысль об исцелении через *logos* от дурного мнения, представляющего собой болезнь души, повторяется и в «Федоне». А тексты из «Федона», которые я процитировал, сходятся с «Критоном»: опасность болезни, представляемая самим Критоном (когда он поддается мнению настолько, что предлагает Сократу бежать), а в «Федоне» — ошибки других, особенно Симмия и Кебета. Критона поразила болезнь, заставившая его поверить, будто Сократу лучше жить, чем умереть. Кебета и Симмия поразила болезнь, заставившая их усомниться в том, что в случае смерти бессмертная душа освобождается. Мне кажется, это подтверждает, что мы имеем дело со своего рода болезнью, за которую нужно принести петуха Асклепию. Интерпретацию Дюмезиля можно подкрепить чтением самого «Федона», где обнаруживается связь между тем, что происходит в «Критоне», и тем, о чем говорится в последнюю минуту.*

Остается последняя трудность из тех, что решает в своем тексте Дюмезиль. Я ограничусь ее резюме.[36] Если болезнью действительно был поражен Критон, как я пытался вас убедить, впридачу к Кебету и Симмию, которые были больны в силу своего дурного

---

* М. Ф.: Я могу продолжить еще пять или десять минут, или же...? [*Из зала доносятся ответы*:] Да, да!

мнения, то почему же Сократ говорит: Критон, *мы* должны Асклепию петуха? Он должен был сказать: Критон, *ты* должен Асклепию петуха, поскольку ты был исцелен. Или, если предположить, что другие также исцелились, он должен был [сказать]: Критон, ты корифей среди моих учеников, [за них и за тебя] *вы* все должны петуха Асклепию. А он говорит: *мы* должны. Значит, он тоже был исцелен. Дюмезиль отвечает на этот вопрос, с одной стороны, подчеркивая, как мне кажется, вполне правомерно, что между Сократом и его учениками существуют отношения симпатии и дружбы, так что когда один из них страдает от болезни, другие также страдают от болезни другого, и Сократа это тоже касается. С другой стороны, и это очень важно, Дюмезиль подчеркивает, что Сократ — конечно, не поддавшийся искушению, об этом нет и речи, — мог в какой-то степени прислушаться к доводам Критона и решиться бежать (в конце концов, ничто, кроме личного мужества Сократа и его приверженности к истине, не убеждает нас в [противном]). И пока он еще не умер, пока он еще не достиг крайней точки своей жизни, существует риск поддаться ложному мнению и погубить душу. Вот почему жертву, которую следовало бы принести уже за излечение от болезни Критона, нужно принести от имени не только Критона, но и Сократа, а принести ее можно только в последнюю минуту Сократа, в момент его смерти. Это может быть лишь последний жест Сократа и его последнее наставление, ведь в конечном счете лишь его мужество, лишь отношение Сократа к самому себе и к истине помешало ему прислушаться к неверному мнению и позволить себе соблазниться им.

Как бы то ни было, мне представляется, что к этим объяснениям Дюмезиля нужно добавить следующее: определяющей чертой всей драматургии платоновских диалогов является то, что, о чем бы ни шла речь, предмет спора затрагивает всех. В других диалогах Сократ ясно говорил об этом: если побеждает дурная речь, это поражение для всех, если же торжествует добрая речь, все оказываются в выигрыше. Принцип, столь часто формулируемый Сократом в других диалогах (принцип *homologia*: иметь тот же *logos*, что и те, с кем ведешь беседу, то есть допускать, что одна и та же истина имеет ценность и для одних, и для других, и уговариваться, заключать своего рода договор о том, что когда истина будет найдена, все ее признают),[37] в какой-то мере обнаруживается и здесь. Здесь есть это грандиозное предприятие по обмену мнения-

ми, великая баталия *logos*'а, *elegkhos*, позволяющий выяснить, какое мнение хорошее, а какое дурное. А в соответствии с принципом homologia все оказываются солидарны в этом занятии. Исцеление — это та общая форма, которой оказывается захвачен Сократ, несмотря на то что сам же он его и проводит. Так что совершенно естественно, что он обращается к Критону, напоминая ему, что имела место болезнь, причем болен был именно он. Тем не менее эта поразившая Критона болезнь была также болезнью Сократа. И теперь все солидарны, а жертва в знак благодарности за исцеление должна приноситься от имени всех.

Теперь я вернусь к нашим баранам и попытаюсь ответить на задаваемый вами вопрос: почему я остановился на этом тексте и на интерпретации Дюмезиля, которая вроде бы совсем не вяжется с тем, о чем я говорил и сегодня, и в прошлый раз? Нужно поставить вопрос: что это за выздоровление, что это за деятельность, от которой и сам Сократ, и его ученики излечились с помощью бога, которого следует поблагодарить? Бессмысленно говорить, как это делал кое-кто, не было ли это дело излечения медициной или даже чем-то вроде психиатрии, не могли ли греки, Сократ, рассматривать такого рода ошибку как психическую болезнь. Прибегая к таким анахроническим *a posteriori*, не понять, о чем идет речь. Лучше попробовать перенести это дело исцеления, на которое не раз намекает Сократ, в практическую область, где оно могло фигурировать с точки зрения греков, а особенно Сократа. Эта общая практическая область и есть все то, что называется «*epimeleia*». Заниматься кем-то, заниматься паствой, заниматься семьей или, как часто говорится по поводу врачей, заниматься больным — все это и называется «*epimelesthai*». Исцеление, о котором говорит здесь Сократ, является частью всех тех дел, когда мы проявляем попечение о ком-то, заботу о нем, если он болен, заботу о его режиме, чтобы он не заболел, предписываем ему, какую пищу принимать или какие упражнения делать, а также указываем, что он должен делать, а чего избегать, помогаем ему разобраться, как мнения правильные, а какие ложные [каких следует сторониться] — все, чем живы правдивые речи. Все это связано с *epimelesthai*. Следует к этому добавить, что эта столь многообразная деятельность *epimeleia* (забота о себе и о других, забота о душах) порой может принимать более напряженную, более интенсивную и настоятельную форму. Это происходит, когда

ложное мнение грозит повредить душу и сделать ее больной. Нужно вспомнить, что весь цикл Сократовой смерти, о котором я упоминал на прошлом часу, этот грандиозный цикл, начинающийся с «Апологии», продолжающийся в «Критоне» и заканчивающийся в «Федоне», весь этот цикл пронизан темой *epimeleia*.

Я пытался показать вам, что в «Апологии» Сократ определял свою *parrêsia*, свое мужественное высказывание правды как имеющее конечной целью и постоянной заботой научить людей заботиться о себе. Сократ заботится о людях, но не в политической форме: он заботится о том, чтобы они позаботились о себе. Вся «Апология» отмечена этой темой *epimeleia* и заботы.

В «Критоне» эта тема заботы, *epimeleia*, также присутствует. Она присутствует в маленькой детали, столь значимой, что мимо нее нельзя пройти. Речь идет о детях Сократа. Там, где Критон говорит: в конце концов, ты не сможешь позаботиться о своих детях. Как ты позаботишься о них, если умрешь?[38] Проблема *epimeleia*, ответ на которую Сократ даст немного позже, в «Федоне». А затем, вне связи с этой мелкой деталью, *epimeleia*, забота, попечение становится центральной темой «Критона». Вы [найдете] ее в упрощенном виде в прозопопее «Законов».[39] Сократ обращается к Законам, и [когда он спрашивает]: если бы я сбежал, не думаешь ли ты, что Законы заступили бы мне дорогу? Законы говорят: но кто же заботился о твоем рождении? Или ты недоволен тем, как в твоем городе заключаются браки? Кто заботился о тебе, когда ты был ребенком, и кто тебя воспитывал? Кто заботится о происходящем в городе [...*]? Законы — это самое главное в *epimeleia*. И точно так же, как в «Федоне» говорится, что не следует бежать от мира, потому что за нами смотрят боги (*epimelesthai*: боги заботятся о нас),[40] так же и в «Критоне» не следует бежать из тюрьмы (то есть покидать город и отправляться в изгнание), потому что как боги наблюдают за миром в целом, так и Законы наблюдают за городом, заботятся о гражданах, бдят. Они проявляют заботу. Все та же тема *epimeleia*.

Последнее и самое главное, в «Федоне», готовясь умирать, перед тем, как произнести последние слова, что говорит Сократ своим ученикам? Текст совершенно прозрачный. В параграфе 115b (Сократ собирается выпить или уже выпил цикуту, точно не по-

---

* Конец фразы неразборчив.

мню, но, во всяком случае, это уже смертная минута)[41] Критон, старший из учеников Сократа, спрашивает: какие распоряжения ты нам дашь насчет своих детей (вот, опять) или насчет чего-либо другого? Что бы ты хотел, чтобы мы для тебя сделали? Критон, тот самый, к кому он в конце обратится с просьбой (принести в жертву петуха), [спрашивает]: что нам сделать для твоих детей? Он думает о последнем желании, о завещании. А Сократ отвечает: «Ничего нового я не скажу [...] только то, что говорил всегда...»[42] О чем же всегда говорил Сократ, так что ничего нового в этом нет, и каково его последнее желание, которое он хочет передать своим детям, своим близким, своим друзьям? «Думайте и печитесь о себе самих (*humon auton epimeloumenoi*)».[43]

Это завещание Сократа, его последняя воля. К тому же, это последнее желание Сократа, столь ясно сформулированное в «Федоне», перекликается с симметричным моментом из «Апологии». В «Апологии» есть три момента, три речи: первая, где он защищается; вторая, где он предлагает наказание для себя; и третья, где он принимает, признает то обстоятельство, что приговорен к смерти. В этой последней части «Апологии», где Сократ соглашается со смертным приговором, [в своей] последней предсмертной речи он говорит (41e): «...Если, о мужи, вам будет казаться, что мои сыновья [снова упоминание о детях; таким образом, у нас уже три упоминания о детях: в «Апологии», после осуждения; в «Критоне», в форме возражения Критону; и наконец, в «Федоне», в отрывке, который я вам только что читал. — *М. Ф.*], сделавшись взрослыми, больше заботятся (*epimeleisthai*) о деньгах или еще о чем-нибудь, чем о доблести, отомстите им за это, преследуя их тем же самым, чем и я вас преследовал».[44] *Epimeleistha arêtes*: они должны заботиться о доблести. Это последние слова Сократа из «Апологии». Речи, обращенной им к судьям. Свои последние слова Сократ говорит своим друзьям, когда те спрашивают его: что ты хочешь, чтобы мы сделали? Последняя воля, выраженная перед гражданами, и последняя воля, выраженная в кругу друзей.

Еще одна маленькая деталь, касающаяся проблемы заботы о себе: последние строки «Федона», где ученики Сократа спрашивают: что бы ты хотел, чтобы мы сделали для твоего погребения? А он отвечает, что сам помоется, чтобы женщинам не пришлось обмывать его тело после смерти. Он заботится о себе, даже о своем теле.[45]

В общем, когда его спрашивают: что бы ты хотел, чтобы мы сделали для твоих детей, и какие советы ты дашь своим друзьям? последние слова Сократа, его последняя воля такова: как я всегда и говорил, «займитесь самими собой» — вот мое последнее желание. Но есть еще одно небольшое дополнение. Оно заключается в напоминании о долге Асклепию, в напоминании о том, что нужно принести жертву, обещанную Эскулапу. В благодарность за что? В благодарность за помощь, оказанную богом, выступающим как бог-исцелитель, всем им — Сократу и его ученикам, которые занялись самими собой (*epimeleisthai*), стали заботиться о себе, проявлять заботу о себе, как частенько говорит Сократ, *therapeuein* (в смысле заниматься собой и исцеляться). А его последние слова (после «мы должны Асклепию петуха»), последние слова, после которых Сократ больше уже ничего не скажет и которые я вам уже не раз приводил, таковы: *me amelêsête* (не забудьте, не пренебрегите). Я долго говорил о том, что это не-небрежение, завещаемое ученикам, состоит в принесении в жертву петуха. Он ясно и непосредственно указывает на принесение в жертву петуха, а значит, на какую-то болезнь. Однако от этой болезни можно вылечиться, если заниматься самим собой, и если тот, кто говорит вам, что такое ваша душа и как она связана с истиной, способен проявить заботу о себе. Этимологически слово «*amelêsête*» принадлежит к довольно часто встречающемуся семейству, к семейству слов, обозначающих различные способы попечения о себе, проявление заботы, внимания. Применительно к жертве Эскулапу, как вы видите, это слово («не забудьте») говорит, что не следует пренебрегать жертвой, однако тем самым косвенно относится к заботе о себе. Не забудьте принести жертву богу, тому богу, что помогает нам излечиться, когда мы проявляем заботу о себе. Ведь не следует забывать (здесь надо бы сослаться на уже упоминавшиеся тексты о богах, заботящихся о людях), что если мы заботимся о себе, то в равной мере и боги заботятся о нас. Именно заботясь о нас, они послали Сократа научить нас заботиться о себе.

Итак, вы видите, что смерть Сократа, осуществление им *parrêsia*, которое показывает его смерть — и показывает наилучшим образом, поскольку от этого он и умер, — высказывание им истины, и наконец, побуждение других заботиться о себе так же, как заботился о себе он сам, все это составляет весьма концентрированный ансамбль, нити которого проходят через всю серию пове-

ствований о смерти Сократа («Апология», «Критон», «Федон»). Все эти нити проходят через три текста и связываются в последний раз в двух последних наставлениях Сократа. Во-первых, совершенно отчетливо, когда он говорит: мое последнее желание состоит в том, чтобы вы занялись самими собой. А второй раз символически, в форме жертвы Асклепию, отсылая теперь уже не только к заботе, которую люди должны проявить о себе, но и к заботе, которую боги проявляют о людях, чтобы те позаботились о себе. Все эти нити сходятся в последний раз в этом жертвоприношении петуха. И именно эта миссия, связанная с заботой о себе, привела Сократа к смерти. А умирая, он завещает другим принцип «займись собой». Эту последнюю мысль он адресует богам, благоволящим к этой заботе о себе. Смерть Сократа, как мне кажется, в греческой мысли, а значит и в западной истории теснейшим образом связана с философией как формой веридикции, которая не является ни веридикцией пророчества, ни веридикцией мудрости, ни веридикцией *tekhne*; формой веридикции, присущей исключительно философскому дискурсу, и с мужеством заниматься ею до самой смерти, будучи испытанием души, которому нет места за политической трибуной. Вот так. Прошу прощения за то, что задержал вас, спасибо.

Примечания

[1] *Dumézil G.* La Courtisane et les seigneurs colorés, et autres essays. Esquisses de mythologie. Paris: Gallimard, 1984.

[2] *Platon.* Phédon, 118a / Trad. P. Vicaire. Éd. citée. P. 109—110 (*Платон.* Федон. С. 80).

[3] *Dumézil G.* Le Moyne noir en gris dedans Verennes. Paris: Gallimard, 1984. P. 143.

[4] Id. P. 145 (Шакьямуни — одно из имен Будды).

[5] Id. P. 136.

[6] *Platon.* Phédon / Trad. L. Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1926. P. 102, n. 3.

[7] «Сократ надеется встать излечившимся подобно тем, кто вылечился благодаря *egkomrêsis* (*incubatio*) в Асклепионе Эпидавра» (*Burnet J.* Plato's «Phaedo». Oxford: Clarendon Press, 1911. P. 118).

[8] *Nietzsche F.* La Gai Savoir / Trad. P. Klossowski. Éd. Colli-Mintinari. Paris: Gallimard, 1982. P. 231 (*Ницше Ф.* Веселая наука / Пер. К. А. Свасьяна // Соч. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 659—660).

[9] The Greek Commentaries on Plato's «Phaedo». Vol. I: Olympiodorus / Ed. L. G. Westerink. Amsterdam; Oxford; New York: North-Holland Publishers, 1976.

[10] *Nietzsche F.* La Gai Savoir. P. 231 (*Ницше Ф.* Веселая наука. С. 659—660).

[11] «Сокровенное учение гласит, что мы, люди, находимся как бы под стражей (*en tini phroura*)...» (*Phédon*. 62b / Trad. P. Vicaire. P. 9 (*Платон*. Федон. С. 12)).

[12] Л. Робен переводит как «garderie», Э. Шамбри — как «poste», П. Викар — как «lieu où l'on nous garde», однако имеет в виду «prison» и «poste de garde» (примеч. на с. 113). *Phoura* происходит от глагола *oraô* (видеть) и указывает на хорошо просматриваемое пространство.

[13] *Phédon.* Loc. cit. (см. примеч. 11).

[14] «...О нас пекутся и заботятся боги (*to tous theous einai epimeloumenous*), и потому мы, люди, — часть божественного достояния (*tôn sautou ktêmatôn*)» (Id. (Там же)). О *ktêmata* в значении «стадо» см. примеч. пер.: P. Vicaire. P. 113.

[15] Id. 69d–e. P. 23 (Там же. С. 21).

[16] Id. 67a. P. 18 (Там же. С. 18).

[17] *Platon*. Apologie de Socrate, 41d / Trad. M. Croiset. Éd. citée. P. 172 (*Платон*. Апология Сократа. С. 96).

[18] Профессор классической филологии, Ульрих фон Вилламовиц-Меллендорф вступил в жесткую полемику с тезисами, отстаиваемыми Ницше в «Рождении трагедии».

[19] *Wilamowitz-Moellendorff U., von*. Platon. Berlin: Weidmann, 1920. T. I. Leben und Werke. P. 178. T. II. Beilagen und Textkritik. P. 58.

[20] *Cumont F.* À propos des dernieres paroles de Socrate // Compte rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. 1943. P. 112—126.

[21] *Dumézil G.* Le Moyne noir en gris... Éd. citée. P. 143.

[22] Id. P. 146 и далее.

[23] Id. P. 140.

[24] *Platon*. Criton, 45c / Trad. M. Croiset. Paris: Les Belles Lettres. P. 219 (*Платон*. Критон / Пер. М. С. Соловьёва // Соч. Т. 1. С. 100).

[25] Id. 45b. P. 219—220 (Там же).

[26] Id. 44b–c. P. 218 и 45e–46a. P. 220 (Там же. С. 98, 100).

[27] «Ну а ежели, последовав мнению невежд, мы погубим то, что от здорового становится лучше (*hupo tou hugieinou*), а от нездорового разрушается (*diephtarmenou*), будет ли стоить жить, после того как оно будет разрушено (*diephtarmenou*)?» (Id. 47d–e. P. 223 (Там же. С. 102)).

[28] Id. 48a–b. P. 223 (Там же).

[29] Id. 47e. P. 223 (Там же).

[30] «Стало быть, уже не так-то должны мы заботиться (*phrontisteon*) о том, что скажет о нас большинство, мой милый, а должны заботиться о том, что скажет о нас тот, кто понимает, что справедливо и что несправедливо...» (Id. 48a. P. 223 (Там же. С. 103)).

[31] *Dumézil G.* Le Moyne noir en gris... Éd. citée. P. 155—157.

[32] *Platon.* Phédon, 85b—86e / Trad. P. Vicaire. P. 53—55 (*Платон.* Федон. С. 42—43).

[33] Id. 86e–88b. P. 55—58 (Там же. С. 43—45).

[34] «Если я был восхищен сверх всякой меры, так это тем, во-первых, с какой охотой, благожелательностью и даже удовольствием он встретил возражения своих молодых собеседников, далее, тем, как чутко подметил он наше уныние, вызванное их доводами, и, наконец, как прекрасно он нас исцелил (*eu hêmas iasato*)» (Id. 89a. P. 59 (Там же. С. 46)).

[35] «Итак, — продолжал он, — прежде всего охраним себя от этой опасности и не будем допускать мысли, будто в рассуждениях вообще нет ничего здравого, скорее, будем считать, что это мы сами еще недостаточно здравы (*oupô hugiôs ekhomen*) и надо мужественно искать полного здравомыслия: тебе и остальным — ради всей вашей дальнейшей жизни, мне же — ради одной только смерти» (Id. 90e. P. 62 (Там же. С. 48)).

[36] *Dumézil G.* Le Moyne noir en gris... Éd. citée. P. 159 и далее.

[37] См. об этом понятии лекцию 1983 г. о «Горгии»: Le Gouvernement de soi et des autres. Éd. citée. P. 341—343 (Управление собой и другими. С. 379—381).

[38] *Platon.* Criton, 45c–d. Éd. citée. P. 219—220 (*Платон.* Критон. С. 100).

[39] Id. 50a–53d. P. 227—232 (Там же. С. 105—109).

[40] *Platon.* Phédon. 62b / Trad. P. Vicaire. P. 9 (*Платон.* Федон. С. 12).

[41] В действительности Сократ выпьет цикуту позже (в 117b).

[42] *Platon.* Phédon. 115b / Trad. P. Vicaire. P. 105 (*Платон.* Федон. С. 76).

[43] Id. (Там же).

[44] *Platon.* Apologie de Socrate, 41e. P. 173 (*Платон.* Апология Сократа. С. 96).

[45] В тексте дело обстоит прямо противоположным образом: Сократ сперва отправляется мыться (чтобы «избавить женщин от лишних хлопот — не надо будет обмывать мертвое тело») (*Platon.* Phédon, 115a / Trad. P. Vicaire. P. 105 (*Платон.* Федон. С. 76)).

Лекция от 22 февраля 1984 года
Первый час

Этимологическое рассмотрение epimeleia. — *Метод Дюмезиля и область его применения. — «Лахет» Платона: основания выбора. — Уговор о вольности. — Проблема воспитания детей. — Противоположные суждения Никия и Лахета о демонстрации силы. — Вопрос о технических навыках по Сократу. — Переворачивание диалектической игры у Сократа.*

В силу определенных обстоятельств (по правде говоря, меня об этом попросили) я буду говорить о киниках не сегодня, а в следующий раз. Лучше я сделаю переход от того, что я говорил вам на прошлой неделе о Сократе и об «Апологии», к тому, что буду говорить в следующий раз о киниках. То есть я буду говорить о «Лахете». Но прежде небольшое замечание [касающееся, во-первых], того, что я говорил вам о книге Дюмезиля, а во-вторых, миссии *epimeleia* и корня этого слова. И то, и другое, как показывает Дюмезиль, непосредственно связаны между собой. [В голову] мне пришел такой вопрос: что за корень у этого слова, которое я столько раз произносил? Есть слово *melô*, которое повсеместно встречается в безличной форме *melei moi* (я занимаюсь; или, вернее, это касается меня, поскольку это безличная форма), а еще целый ряд слов: существительное *epimeleia*, глагол *epimelein* или *epimeleisthai*, прилагательное *amelês* (небрежный), наречие *amelôs* (небрежно) и существительное *epimeletês* (тот, кто заботится о чем-то, следит за чем-то; это часто встречается в довольно точном смысле в греческих институциях: почти официальная должность, должность надзирателя над чем-то; во всяком случае

[этот термин] может употребляться для обозначения должности в узком смысле). Откуда происходит этот ряд слов? Корень вполне очевиден, но откуда берется сам корень? В этом вопросе я совершенно некомпетентен. Поэтому мне приходится обратиться к Дюмезилю. Я спрашивал его, что это за корень, по всей вероятности, индо-европейский (*mel*). Его первый ответ был таков: неизвестно, ничто не указывает на значение и смысл этого корня. А потом он сказал мне: наверное, можно подумать о *melos*, то есть о слове, обнаруживающемся в *melôdia* и означающем пение, ритмическое пение, музыку. Однако очевидно, что не может быть никакой связи между *melos* и корнем *mel*, обнаруживающимся в *epimeleia*, *melei moi* и т. д. Вчера он прислал мне несколько слов: сверившись с Шантреном (словарь греческих корней), он не нашел сколько-нибудь правдоподобной этимологии слов *epimeleia*, *melei moi* и т. д.[1] Тогда, говорит он, в голову мне пришла идея, поначалу показавшаяся мне безумной, но потом я к ней привык: может быть, надо установить отношения с *melos*, как я это сделал накануне? Звучало это примерно так: «мне напевают», с ориентацией на заботу и долг: взывают к долгу вместо свободы и удовольствия. То есть наше выражение «мне напевают» в действительности отсылает не к порядку долга, а к удовольствию, к свободе: «Я делаю это, потому что „мне напели"». Однако запросто можно помыслить «мне напели», которое, напротив, указывало бы на что-то, что происходит у нас в голове, что приходит нам в голову, застревает у нас в голове, в каком-то смысле преследует нас и нам напевает, принимая при этом форму закона, приказа, долга, который нужно исполнить. Он добавляет: схожий случай можно обнаружить в латыни. На латыни глагол *camere* означает «быть горячим». Так вот, говорит он, именно этот глагол обнаруживается в старом французском слове «chaloir», относительно которого Хатцфельд и Дармштетер[2] говорят, что этот несколько устаревший термин означает «быть заинтересованным в чем-то» и употребляется лишь в безличной форме в отрицательных и вопросительных фразах. Например, в такой: «il ne m'en chaut» (меня это не заботит). А значит, так же как в выражении «быть горячим», в конечном итоге верх одержало значение «заботиться о», «петь», держать в голове музыку, в конце концов может эволюционировать таким образом, что приобретет значение заботы.

Получив это письмо, вчера вечером я рассказал о нем Полю Вейну, и он мне ответил: это вполне может быть. Вполне может быть, и в этом нет никакого противоречия, во всяком случае, опираясь на эту идею, можно подчеркнуть, что *melos* — это пение, призывное пение. Например, пение пастуха, созывающего свое стадо или зовущего других пастухов, пение-сигнал. А значит, *melei moi* — это не «у меня в голове напевают», но что-то вроде того, что мне напевают, призывая, приглашая меня. На нашем современном пошлом языке мы сказали бы: меня завлекают!* Это почти то же самое, что *melei moi*. Говорю я все это в качестве справки, на случай если вам интересна проблема *epimeleia*. В понятии заботы обнаруживается как бы музыкальная тайна, тайна музыкального призыва.

Второй момент также имеет отношение к тому, что я говорил вам в прошлый раз о книге Дюмезиля. Я неосмотрительно сказал вам, [что] среди всех интересностей этой книги самой главной является сосуществование двух комментариев Дюмезиля: с одной стороны, комментарий к Нострадамусу, а с другой стороны — комментарий к Платону. Я старался внимательно читать анализы, комментарии, отзывы на эту книгу, которые можно найти в печати, и был поражен тем, что одни об этом вообще не говорят, другие говорят, но [только] о тексте по Нострадамусу. Никто не говорит о тексте по Платону и тем более о том, что здесь два текста — о Платоне и о Нострадамусе. Впрочем, того, что говорю вам я, сам Дюмезиль не говорит. Я хочу предложить такую интерпретацию, которая, конечно, не чужда его мысли, хотя едва ли эти два текста он расположил рядом вполне осознанно. Первый, текст о Нострадамусе, называется соти: «Sotie nostradamique». Другой называется «Дивертисмент».[3] Два игровых текста, но статус у них разный.

Следует также заметить, что эти два [исследования] применяют определенную форму анализа текста, определенную форму анализа слов, метод сопоставления различных указаний, которые можно обнаружить в тексте, что-то вроде вполне однородного кроссворда, которыми Дюмезиль пользуется в различных работах по индо-европейским мифологиям. В этом смысле перед нами некое испытание собственных методов, явно ироническое испытание посредством диссимметрической симметрии этих двух тек-

---

* Смех в зале.

стов и двух исследований: «Соти» и «Дивертисмента». Беря эти два текста (текст Нострадамуса и текст Платона), Дюмезиль испытывает свой метод на пригодность, испытывает свою рациональность, доказательный характер своих исследований. В этом испытании он опирается на два текста, которые можно назвать абсолютно разнородными. О [тексте] Нострадамуса, понятное дело, можно сказать, что он балансирует на крайнем пределе рационализма. Пророческий текст, темный текст, перегруженный рядом интерпретаций, которые начиная с XVI в. непрестанно перекрывали его смысл и значение. Таким образом, Дюмезиль выбрал текст, наиболее чуждый системе современной и европейской рациональности, к которой и сам он принадлежит. Он выбрал этот текст и проанализировал, пользуясь методами, принадлежащими его собственной рациональности. Он достиг определенных результатов. Тогда он выбирает текст Платона, а из текстов Платона — «Федона», а из «Федона» — отрывок, который является последним, но в то же время мыслится как центральный: смерть Сократа. Ведь в каком-то смысле можно сказать, что по своему значению, по своей ценности смерть Сократа стоит в самом центре западной рациональности. В конце концов смерть Сократа, значение этой смерти оказывается основополагающим для философского дискурса, для философской практики, для философской рациональности. Что касается великого события, ставшего основанием западной рациональности (Сократ и его смерть), ни один комментатор за прошедшие две тысячи лет не сумел постичь того, что говорится в тексте, и того, что стало последними словами Сократа. Эта речь Сократа, ставшая основанием нашей рациональности, кончается фразой, которую никто до сих пор не сумел объяснить. Дюмезиль обращается к своему методу, который он применял всю свою жизнь в исследованиях по индо-европейской мифологии, который он применил и к Нострадамусу, яркому примеру всего того, что может порождать иррационализм в западном дискурсе, и применяет его, пытаясь решить проблему этих речи, текста или основополагающего события [...*] Он показывает, что все комментаторы, все историки философии оказались совершенно неспособны разрешить эту ма-

---

* Несколько слов неразборчивы (слышно только: «и в этом до-рациональном мире»).

ленькую загадку с жертвоприношением петуха: Я, умирающий Сократ, прошу принести в жертву петуха.

Теперь, если расположить рядом эти два исследования, мы увидим, что Дюмезиль, так сказать, отхватил максимально возможную дистанцию, покрыл максимально возможное расстояние, на котором он применил свой метод анализа, одновременно философский и структурный. Он применяет свой метод в двух регистрах — и это представляется мне весьма любопытным и почти сбивает с толку. [В] анализе Нострадамуса он приводит в действие иронический регистр. Он показывает, как далеко и до каких пределов можно продвинуться благодаря такому методу. В конце он даже говорит, что Нострадамус так же, как и сам Дюмезиль, узрел индо-европейскую три-функциональность. А потому он переплавляет свой метод в этом плавильном тигле иррационализма Нострадамуса. А затем [второй регистр], возвращаясь к тому же методу и удваивая его, применяет его к тому, что является плавильным тиглем западной рациональности: к смерти Сократа. Он проделывает весьма убедительный анализ, призванный заполнить пробел, с которым так и не смогла совладать никакая философская мысль, — смерть Сократа [...*] Самый интересный или один из самых интересных моментов книги как раз и состоит в игре этих двух текстов. Эти два небольших замечания я и хотел сделать в дополнение к прошлой лекции.

А теперь давайте обратимся к тексту, который я хотел проанализировать, то есть к «Лахету». Говоря об «Апологии», а затем продолжая говорить о «Критоне» и о «Федоне», я пытался показать вам, как Сократ ввел определенный тип веридикции, отличающейся от других типов и даже противоположной им (веридикции пророчества, веридикции мудрости, а также веридикции наставничества, *tekhnê* и его передачи). Что касается этой сократовской веридикции, ее принципов, правил, отличительных черт, то они ясно проявляются в трилогии сократовской *parrêsia*, а теперь я хочу привести пример ее осуществления из диалога под названием «Лахет». Конечно, примеры этой сократовской *parrêsia*, применения присущей Сократу веридикции, столь отличающейся от веридикции пророчества, веридикции мудрости и веридикции наставничества, можно найти и во многих других диало-

---

* Конец фразы неразборчив.

гах Платона. На «Лахете» я остановился в силу нескольких причин.

Во-первых, в «Лахете» обнаруживаются ясно сформулированными и совершенно прозрачно взаимосвязанными три важнейших момента, с которыми мы уже сталкивались в «Апологии» и которые характеризуют сократовское высказывание истины, будучи противопоставляемы прочим типам веридикции. Прежде всего, здесь очень отчетливо и относительно часто встречается понятие *parrêsia*. Мне кажется, в этом платоновском диалоге существительное *parrêsia* или глагол *parrêsiazesthai* употребляется чаще всего. Во всяком случае существительное или глагол появляются в начале диалога. Они характеризуют разных собеседников. Кроме того, они маркируют обязанности, принимаемые собеседниками в отношении друг друга. В начале диалога прозрачно формулируется некий паресиастический договор. А потом, в самом центре диалога, в самой его сердевине, Сократ предстает человеком, обладающим *parrêsia*, пользующимся *parrêsia*, а собеседники признают за ним неотъемлемое право пользоваться ею по своему усмотрению. Так что тема *parrêsia* выражена совершенно отчетливо. Во-вторых, мы встречаемся с другим понятием, важность которого для «Апологии» я пытался вам показать; оно характеризует сократовскую веридикцию, [предполагая, наряду с *parrêsia*], определенную процедуру верификации, испытания, расследования и проверки: *exetasis* как способ испытывать и проверять. Это понятие находится в центре диалога «Лахет». И когда собеседники Сократа, прежде чем пуститься в большой спор, принимают предлагаемую им игру, сами же они, как вы увидите, полагают *exetasis* (принцип испытания) в качестве основного правила игры, в которую намерен играть Сократ и в которую они соглашаются сыграть с Сократом. [В-третьих], в диалоге постоянно присутствует понятие *epimeleia* (понятие заботы). Во всяком случае в начале оно проступает очень ясно. Ведь предметом диалога служит забота о юношах (об их воспитании, об их образовании, о приобретении ими качеств и добродетелей, необходимых для политики). Когда же этот диалог наконец закончится, Сократ окажется единственным, кто способен проявлять такую заботу. Именно он должен заботиться о юношах, именно ему родители поручают заботиться о детях, причем таким образом, чтобы дети в свою очередь заботились о них са-

мих. Таким образом, на протяжении диалога мы обнаруживаем сочленение, связь, так сказать, сплетение этих трех понятий: *parrêsia* как мужество открыто говорить правду; *exetasis* как практика испытания и проверки души; и наконец, забота как цель и венец этой *parrêsia*, этой свободы подвергать испытанию. Такова первая из причин, по которым я остановился на «Лахете» как на диалоге, многое объясняющем.

Во-вторых, этот диалог столь важен и показателен потому, что в нем говорится о политической сцене и устанавливается связь с ней. Действительно, с определенной точки зрения, в нем нет ничего необычного. Мы видим, как Сократ ведет беседу о воспитании юношей, которые, принадлежа к аристократии, к знатным афинским семействам, не сегодня так завтра станут играть свою роль в городе и занимать гражданские или военные должности. В этом нет ничего особенного. Но вот что довольно необычно в этом диалоге, так это то, что люди, с которыми Сократ беседует о воспитании юношей, сами юношами не являются. Это зрелые люди. К тому же, предполагается, что на момент, когда состоялся этот диалог, эти зрелые люди занимают политические должности. Конечно, в других диалогах Сократа тоже беседовали зрелые люди. И в большинстве случаев это были зрелые люди, осуществлявшие политические функции, способные их осуществлять или принадлежащие к семьям, играющим важную роль в городе. Но здесь, в «Лахете», это политические деятели, в момент произнесения своих речей выполняющие конкретные функции, это исторически очень точно определяемые персонажи. Перед нами Никий, который стал главным политическим деятелем Афин после Перикла, то есть в конце V в. он командовал экспедицией на Сицилию, на Сицилии он и умрет. Лахет — это важный военачальник, выполнявший в основном военные функции и павший в битве при Потидее, но игравший важную роль. Таким образом, в этом диалоге мы видим то, чего не находим практически ни в одном другом: Сократ расспрашивает знаменитых государственных деятелей в тот самый момент, когда они выполняют свои функции. Как вы помните, об этой ситуации упоминалось в «Апологии», когда Сократ говорил, что по велению бога, поручавшего ему различные миссии, он навещал разных афинских граждан, начиная с самых важных и знаменитых государственных деятелей, а потом дойдя до ремесленников.[4] Здесь перед нами именно такая ситуация: Со-

крат непосредственно вторгается на политическую сцену, и вся игра диалога будет заключаться в том, чтобы показать, как, обращаясь прямо к политическим деятелям, а значит непосредственно включаясь в политическую деятельность, он затевает игру, не имеющую форму игры политической. Он предлагает такой тип дискурса и веридикции, которые не являются политическими, и заводит политических деятелей в эту отличную область. Вот вторая причина, по которой «Лахет» представляется мне интересным и важным.

Третья причина, конечно же, заключается в том, что весь этот диалог пронизан темой мужества, поскольку он призван определить, что такое мужество, какова его природа, так сказать, выразить истину мужества. Однако эта тема мужества не просто является предметом диалога, но еще и маркирует различных персонажей. Особенно мужественными людьми являются военачальник Лахет и Никий — одновременно политический лидер и военачальник. Впрочем, и сам Сократ (об этом напоминается по меньшей мере дважды) был солдатом и в битве, на войне, проявлял физическое мужество. Более того, каждый их этих людей, мужественных на поле боя, в гражданской и в военной жизни, защищая город, также выказывают мужество в диалоге. Как мы увидим, это мужество признавать неприятные вещи — Лахет и Никий, два генерала, два политических деятеля, проявляют мужество, отвечая на вопросы Сократа, а Сократ проявляет мужество, споря со столь важными для города людьми. Так что мужество служит темой диалога; оно выступает, так сказать, гражданским знаком достоинств различных персонажей; кроме того, оно оказывается правилом нравственной игры в диалоге, где все обращается вокруг вопроса о мужестве: в чем для этих поистине мужественных людей заключается истина мужества? Однако для того чтобы задать этот вопрос, для того, чтобы встретить его должным образом, нужно еще обладать мужеством диалектики. Таким образом, в центре диалога оказывается переплетение темы мужества с темой истины — проблемы мужества говорить правду, поставленной поистине мужественными людьми, обладающими мужеством встретить вопрос об истине, с проблемой истины мужества. И совершенно очевидно, что, говоря в этом году о мужестве правды, трудно было бы не упомянуть этот текст, один из немногих во всей западной философии ставящий вопрос о му-

жестве, а главное — о мужестве правды. Что за этическая связь существует между мужеством и истиной? Или: в какой мере этика истины требует мужества?

Тема этики правды [...*], вопрос о нравственных условиях, позволяющих субъекту добраться до истины и высказать ее, этот вопрос очень часто встречается и в других местах, однако можно сказать, что для конструкции этого диалога он является центральным. Вопрос об этике истины в форме вопроса о чистоте или очищении субъекта вполне традиционен для западной рефлексии и занимает в ней весьма значительное место. Перед нами целая катартика истины, от пифагореизма до современной западной философии.[5] Это мысль о том, что для того чтобы достичь истины, субъект должен конституироваться в определенном разрыве с чувственным миром, с миром лжи, миром интереса и удовольствия, с тем миром, что по отношению к вечности истины и ее чистоте предстает миром нечистого. Переход от нечистого к чистому,** переход от темного к прозрачному, от временного и преходящего к вечному — вот что составляет, во всяком случае маркирует нравственную траекторию, на которой субъект конституируется как способный к истине (способный видеть истину, высказывать истину). Вся эта катартика обнаруживается уже в пифагореизме; вы найдете ее и в современной философии. Ведь и картезианский демарш — это в конце концов тоже катартический ход: при каких условиях субъект может конституироваться как чистый взгляд, независимый от всякого интереса, партикулярный и способный к универсальности в схватывании катартической истины?[6] Однако катартика (условие очищения субъекта, чтобы он мог стать субъектом истины) — это лишь один из аспектов [этики истины]. У мужества истины есть и другой аспект: что за решительность, что за воля нужны для достижения истины, чем нужно пожертвовать и за что биться? Эта борьба за истину — не очищение, посредством которого достигается истина. Любопытно было

---

* Начало фразы неразборчиво.

** Во французском оригинале «от чистого к нечистому». По-видимому, оговорка (английский переводчик придерживается того же мнения; см.: *Foucault M.* The Courage of the Truth (The Government of Self and Others II). Lectures at the College de France. 1983—1984 / Trans. by G. Burchell. L.: Palgrave Macmillan, 2011. P. 125). — *Примеч. пер.*

бы посмотреть, в чем заключается различие. Для этого потребовался бы анализ не только очищения ради истины, но и анализ воли к истине в различных ее формах — в форме любопытства, борьбы, мужества, решимости, стойкости. Как бы то ни было, в этом платоновском тексте, в «Лахете», можно найти один из элементов, один из отправных пунктов для анализа этого аспекта этики истины.

Наконец, последняя из причин, по которым я хочу остановиться на «Лахете», заключается в том, что он отмечает точку отсчета одной из линий развития западной философии. Как вы помните, в прошлом году или два года назад мы вместе разбирали «Алкивиада».[7] Текст «Алкивиада» во многом, во всяком случае в некоторых своих темах, довольно близок к тому, что можно найти в «Лахете». Так же, как и в «Алкивиаде», речь идет о воспитании юноши. Как известно, в «Лахете» говорится, что воспитание тем более необходимо, что родители или опекуны юноши неспособны [его] дать. Отношение между образованием и небрежением в «Алкивиаде», как и в «Лахете», служит основанием принципа заботы. Нужно заботиться о воспитании юношей: это мы находим и в «Алкивиаде», и в «Лахете». Вот только в «Алкивиаде» эта тематика воспитания/небрежения/заботы довольно быстро подводит к классической проблеме: о чем следует заботиться? Как вы помните, в «Алкивиаде» дается такой ответ: заботиться нужно о душе.[8] И тогда возникает вопрос: что такое душа? Какова ее природа? В чем заключается забота о душе? Находят принцип, согласно которому заботиться о душе — это значит, что душа должна созерцать себя, а созерцая себя, распознавать божественный элемент, как раз и позволяющий узреть истину. Так что тема *epimeleia*, так сказать, сразу и непосредственно подводит к принципу существования души, к возможности и необходимости для души созерцать саму себя, и наконец, к теме божественности души, во всяком случае, божественного элемента в душе. И в этом смысле в «Алкивиаде» (как известно, это порождает историческую проблему диалога)[9] запросто сочетаются, с одной стороны, темы юношеских диалогов Платона (такие как образование [...*]), а с другой — темы позднего Платона, сближающиеся с темами неоплатонизма.

---

* Несколько слов неразборчивы.

В «Лахете», напротив, просматривается совершенно иная линия развития диалога, имеющая почти ту же самую опору — [сходный]* вопрос о воспитании юношей, о пренебрежении их образованием, о необходимости заботиться о них. В каком-то смысле здесь остается вечно незавершенным то, с чем довольно быстро разделался «Алкивиад». То есть в «Лахете» так и не встает вопрос, о чем следует заботиться. Тема такова: нужно заняться юношами, побудить их позаботиться о самих себе. Но что значит о самих себе, о чем конкретно должны они заботиться? Об этом не говорится. Вернее, об этом не говорится, хотя и подразумевается. Хоть об этом и не говорится, бессмертная сущность, которой следует уделять внимание и которая должна составлять первую и последнюю цель заботы о себе, — это душа. Здесь же, по ходу диалога, объектом, которым следует заниматься, оказывается не душа, а жизнь (*bios*), то есть образ жизни. Эта модальность, эта практика существования и составляет основную цель *epimeleia*.

Если сравнить «Лахета» и «Алкивиада», нам предстанет точка отсчета двух основных линий эволюции рефлексии и практики философии: та философия, что, склоняя и побуждая людей заняться собой, подводит их к метафизической реальности, представляющей собой реальность души, и философия как испытание жизни, испытание существования и выработка определенного стиля и модальности жизни. Конечно, эти две тематики (философия как испытание жизни и философия как познание души) вовсе не несовместимы. И тем не менее мне кажется, что, хотя никакой несовместимости здесь нет, а в частности у Платона и то, и другое сущностно связаны, перед нами отправная точка двух аспектов, так сказать, двух обликов философской деятельности, философской практики на Западе. С одной стороны, философия, существующая под знаком познания души и делающая из этого познания души онтологию себя. С другой — философия как испытание жизни, *bios*, представляющей собой нравственную материю и объект искусства себя. Эти два главных облика платонической философии, греческой философии, западной философии довольно легко вычленить, сравнивая диалоги «Лахет» и «Алкивиад».

Еще одно краткое замечание перед тем, как мы обратимся к диалогу: я уже говорил вам в прошлом году[10] о недавно переве-

---

* М. Ф.: смежной формы.

денной на французский язык книге Паточки. Паточка — это чешский философ, умерший пять лет назад,[11] его семинар на французском был опубликован под названием «Платон и Европа».[12] Это чрезвычайно интересный текст, поскольку он единственный среди современных книг по истории философии уделяет достаточно важное значение понятию *epimeleia*, заботы у Платона. В этом понятии заботы он усматривает корень западной метафизики, а значит и судьбы европейской рациональности [...*]. Рекомендую вам эту книгу. Признавая, насколько интересен его анализ *epimeleia* и заботы, я не согласен с ним в том отношении, что он рассматривает *epimeleia* исключительно как заботу о душе, но не о себе. То есть, как мне кажется, он рассматривает эту тематику в форме, в направлении и под видом познания и онтологии души. И наоборот, из этого анализа исчезает понятие и тема заботы о себе как об испытании, проверке, верификации, вопрошании о жизни (*bios*). А я хотел бы подчеркнуть именно эту сторону, опираясь на «Лахета» — текст, где очень ясно видно, что предметом заботы является скорее *bios*, чем душа. Вот эта-то тема *bios* как предмета заботы, [представляется мне], является точкой отсчета для всей практики и для всей философской деятельности, первым примером которой, конечно же, является кинизм.

Таким образом, «Лахет» является отправной точкой для вопроса заботы о себе, испытания жизни, а не познания души. Из этого диалога я воспользуюсь тремя моментами, тремя отдельными текстами, позволяющими в точности определить отношение, которое может существовать между привилегией (*parrêsia*, вольной речью), испытанием и заботой. Первый отрывок находится в самом начале, это зачин диалога. Это то, что можно было бы назвать уговором о привилегии. Второй отрывок, который я попытаюсь объяснить, находится в конце первой трети текста: это определение принятия сократовского испытания (*exetasis*). И наконец, третий момент находится в самом конце текста, в заключительной части, когда мы видим, как накладываются друг на друга проблема необходимости, поиск наставника и императив заботы о себе.

---

* Конец фразы неразборчив. Слышно только: «гуссерлианство вообще».

Итак, сперва начало текста, первая строка на странице: договор о привилегии. В самом начале, прежде чем призовут разобраться в этом деле Сократа, мы видим четырех персонажей. Первого зовут Лисимах, а второго — Мелесий. Мелесий почти не говорит, это незначительный персонаж. Эти первые два персонажа, Лисимах и Мелесий, представляют собой что-то вроде сцепления диалога, именно они порождают диалог, вызывают, организуют его, поскольку перед ними стоит вопрос, который нужно задать и на который они хотели бы получить ответ: для этого они и затевают диалог. И они же по ходу диалога время от времени подстегивают спор. Они же в конце концов заканчивают спор, несмотря на то что он явно не закончен, и навязывают свое решение. Скажем так, эти два персонажа (Лисимах и Мелесий) являются зачинщиками диалога.

Подлинными участниками диалога станут два других персонажа, Никий и Лахет. Никий — это выдающийся политик, очень значимый для афинской жизни конца V в., а Лахет — это военачальник. Вот их-то мнением и интересуются Лисимах и Мелесий, предоставляя им обсуждать между собой столь важный вопрос. В этом представлении первых четырех персонажей сразу же становится видно, как связываются друг с другом понятие *parrêsia*, вольной речи, и понятие заботы. Я зачитаю вам все начало: «*Лисимах*: Вы, Никий и Лахет, сейчас наблюдали за человеком, сражавшимся в тяжелом вооружении. Но почему мы — я и Мелесий — попросили вас быть вместе с нами свидетелями этого зрелища, мы сразу вам не сказали, теперь же откроем. Мы считаем, что с вами должны быть вполне откровенны (*ge humas parrêsiazesthai*). Правда, бывают люди, насмехающиеся над такими, как мы, и, если кто спросит у них совета, не открывают, что у них на уме, но, стремясь разгадать вопрошающего, отвечают не то, что думают. Однако мы, посчитав, что вы достаточно сведущи и, будучи таковыми, прямо скажете нам ваше мнение [*haplôs eipein*: окажетесь способны говорить достаточно прямо, достаточно откровенно, достаточно просто, чтобы мы могли понять. — *М. Ф.*], привлекли вас к совету по интересующему нас делу. Дело же, коему я предпослал столь длинное введение, состоит в следующем...»[13]

Так вот, Лисимах и Мелесий привели двух своих друзей. Лахет и Никий пришли смотреть зрелище. Что это за зрелище? Это представление мастера фехтования (имя которого становится известно

позже: Стесилай), который показывает своей аудитории, зрителям, на что он способен. Это во-первых. Зрелище отнюдь не безразлично для всей этой истории. Мастер фехтования, о котором идет речь (Стесилай), не ограничивается устным рассказом о том, на что он способен. К устному бахвальству склонны некоторые софисты, фигурирующие в других диалогах. Гиппий, к примеру, на словах рассказывает, на что он способен, само собой, оказываясь неспособным выполнить на деле то, чем он похвалялся.[14] В общем, перед нами человек, выступающий в роли наставника, что-то вроде софиста, только специализирующегося на владении оружием, и он на деле показывает, на что способен. Он сам себя подвергает испытанию. На это испытание и смотрят Лисимах и Мелесий, Лахет и Никий. Вот где они присутствуют. Таким образом, они не рискуют позволить себя убедить лестью искусной риторики, они намерены оценивать, выносить суждение, взглянув собственными глазами. Диалог не раз напомнит о том, на что способен Стесилай. Тому есть свидетели, очевидцы. Как видите, мы уже находимся не в измерении вербальной презентации, способности вербально представлять то, на что кто-то предположительно способен. Мы в регистре испытания, визуального и непосредственного испытания.

Во-вторых, имело место еще кое-что, о чем упоминает Лисимах. Они не только [пришли] посмотреть испытующим взглядом на это зрелище, где мастер фехтования испытывал самого себя; Лисимах и Мелесий, к тому же, не стали говорить Лахету и Никию, зачем они их позвали, чтобы испытание было чистым и непредвзятым. Они позвали Никия и Лахета посмотреть зрелище как таковое, само по себе. Они не сказали им, зачем их позвали, чтобы Никий и Лахет могли, так сказать, без предубеждения оценить то, что делает Стесилай.

В-третьих, текст показывает, что была принята еще одна мера предосторожности. Лисимах и Мелесий решили привести на это зрелище двух людей, Лахета и Никия, не говоря им, зачем, и сделали они это, с одной стороны, оттого, что те компетентны в данном вопросе (это ведь военачальники, занимающие военные должности), а с другой — потому что они не из тех, кто скрывает свои мысли.[15] И если некоторые насмехаются над тем, что видят, но потом не осмеливаются сказать о том, сколь дурно они думают, говорит текст, то Никий и Лахет обладают достаточной твер-

достью, чтобы посмотреть зрелище без какого-либо предубеждения, без предвзятости и не зная даже, зачем их на него привели, не тая сказать, что они думают.

Теперь мы видим, какие предосторожности принимаются, чтобы обеспечить условия для высказывания истины. Нужно, чтобы место проявления истины было хорошо защищено, имело гарантии. А еще нужно, чтобы в этом месте истины, в месте проявления истины не мог появиться обманщик со своими речами. В общем, нужно смотреть непредвзято. Зрители безмолвствуют, и Лисимах свободно задает вопрос Никию и Лахету, ожидая от них откровенного ответа. Благодаря всем этим предосторожностям весь диалог пройдет под знаком *parrêsia*. В чем же цель и смысл всех этих предосторожностей? Почему так важно, чтобы здесь, в этом [новом] вопросе присутствовала *parrêsia*? Вопрос этот столь важен, что нужно тщательно обустроить пространство *parrêsia*, [потому что] речь идет о заботе, которую следует уделять детям, и о том, как следует о них заботиться. В самом деле, объясняет Лисимах Лахету и Никию, у вас есть сыновья, и вы о них, конечно же, заботитесь. Вы о них заботитесь, [а] значит, раздумываете над тем, что для них лучше всего; если бы вы о них не заботились, это значит, что вам стоило бы это сделать.[16] В общем, здесь говорится о том, как нужно заботиться о детях. Во всяком случае [речь идет о том, чтобы] ответить на такой вопрос: стоит ли нам, Лисимаху и Мелесию — а может быть, и вам, Никию и Лахету, — поручить своих сыновей этому мастеру фехтования, чьи упражнения мы только что непосредственно созерцали? Стоит ли труда то воспитание, которое они могут от него получить и которое он способен им дать?

Лисимах и Мелесий задают этот вопрос. Но задав его, они тотчас же добавляют, что у них была на то особая причина. Они приводят такой довод: с одной стороны, они сами прилежно занимаются воспитанием своих детей, а потому они обращаются к Никию и Лахету, несомненно, более компетентным, чем они. Почему? Так вот, говорит Лисимах от своего имени и от имени Мелесия, причина, по которой мы занимаемся своими детьми и просим у вас совета относительно их воспитания, такова: когда мы, Мелесий и Лисимах, окидываем взглядом свою жизнь, мы замечаем, что не сделали ничего доброго и светлого. Конечно, мы принадлежим к знатным семьям, конечно, у нас были славные

предки, а наши отцы занимали в городе видное положение.[17] Но в конце концов нужно признать, что мы вели серую и довольно заурядную жизнь, не озаряемую никакими замечательными деяниями, которые позволили бы нам давать своим детям советы о том, как им вести себя. Во всяком случае мы не являем собой примера, который сыновья могут, должны иметь перед собой, чтобы формировать свой характер, руководствоваться им в жизни. Даром что наши предки были значительными людьми и играли важную роль в государстве, говорят они, у нас-то ее нет. И тут же Лисимах добавляет: но ведь в самом-то деле, разве не потому вели мы столь серую жизнь, что наши предки, наши отцы занимались делами других? Они настолько были поглощены государственными делами, так заняты обсуждением *ta tôn allôn pragmata* (делами других),[18] что не могли не пренебречь нами. Вот потому что нами пренебрегали в детстве, потому что нами не занимались, мы вели столь бесславную жизнь. Из-за этого небрежения, жертвой которого стали в детстве Мелесий и Лисимах из-за удачной политической карьеры своих предков Лисимах и Мелесий так беспокоятся за своих детей, вот почему они, способные подать своим детям столь невзрачный пример, обращаются к Никию и Лахету, людям ярким, которым есть что сказать о воспитании детей.*

Итак, дав такое объяснение относительно *epimeleia* (это слово повторяется в разных фрагментах по меньшей мере дюжину раз), объяснив, почему они так беспокоятся о заботе, которую следует уделять детям, они замечают, что говорят это не без стыда.[19] Ведь нет ничего приятного в том, чтобы признаваться Никию и Лахету, сколь мало светлого было в их жизни, а теперь им трудно решить, что за заботу должны они уделять своим детям. Поэтому

---

* В рукописи Фуко усматривает в античной морали, с одной стороны, расхождение «между заботой о других в политической форме, которая, очевидно, столь затрудняет этическую заботу о себе и о других, и этической заботой о себе и о других, которую нередко пытаются свести к политическому как ее *raison d'être* и к ее осуществлению как одной из основных его обязанностей»; а с другой — отношение исключения между «делай что хочешь» и «займись собой». Он пишет: «Это важный момент в истории античной морали: эта перекличка между потребностью в руководстве, когда учитель или отец управляет душой и поведением других, и принципом автономии и самостоятельности, являющимся венцом этого усилия и труда, этого *askêsis*, в котором человек занимается сам собой».

им и приходится объяснять свою заботу. Им приходится давать эти объяснения, преодолевая свой стыд, свое смущение. К чему они для этого прибегают? К *parrêsia* (к вольности, к вольной речи). Вот что говорит Лисимах: «Следует послушать, Никий и Лахет, как мы к этому пришли [решили обратиться к вам, чтобы просить у вас совета насчет воспитания наших детей. — *М. Ф.*], даже если это и покажется несколько длинным [...] Как я сказал в начале нашей беседы, мы будем с вами вполне откровенны. Каждый из нас может рассказать юношам о множестве прекрасных дел наших отцов — и об их ратных трудах, и о мирных, когда они ведали делами и союзников, и своего государства; о своих же собственных делах нам обоим нечего сказать. Мы устыдились этого перед нашими сыновьями и обвинили наших отцов в том, что они позволили нам бездельничать в роскоши, когда мы были подростками...»[20] Как видите, тема *epimeleia*, заботы, которую следует уделять детям, и тема *parrêsia* оказываются непосредственно связаны. Им нужно обратиться к *parrêsia*, к мужеству говорить правду, чтобы задать вопрос о заботе о детях, поскольку ими самими пренебрегли, и они неспособны представить примеры [...*].

Вот что я хотел вам сказать об этих первых строках диалога. Теперь я намерен обратиться к самой важной его части, то есть к определению сократовского испытания. После этого приглашения Мелесием и Лисимахом Никия и Лахета мы видим, что Никий и Лахет благосклонно отвечают на [обращенный] к ним вопрос. Они высказывают свое мнение о зрелище, на котором они присутствовали, где Стесилай, дававший это представление, показывал свои способности как мастер фехтования. Первым высказывается Никий, вторым — Лахет. Нужно заметить, что противопоставление мнений Никия и Лахета о мастере фехтования принимает форму политической дискуссии. Это своего рода *analogon* политической сцены, *analogon* собрания, где два партнера по очереди произносят свои речи, выражают свои мнения. С одной стороны, Никий находит полезными уроки учителя фехтования. Уроки эти полезны тем, что позволяют хорошо биться. Хороши они и в той мере, в какой могут посвятить юношей в искусство сражений, а в конечном итоге и в стратегию в целом. [А еще] они хороши потому, что способны придать нравственные качества мужества и

---

* Конец фразы неразборчив.

твердости юношам, которым предстоит защищать свою родину. Эти упражнения способны даже развить физические качества, не только силу и выносливость, но также хорошую осанку, хорошую стать, которую Никий тоже считает немаловажной.[21] Ему противостоит речь Лахета, которая, наоборот, критикует упражнения [...*]. Все эти фехтовальщики показывают свое умение в тех городах, где почти нет обученных солдат.[22] Другая причина — как мы сейчас увидим, она очень важна в плане противостояния Сократу — в том, что Лахет, будучи военачальником, видел, как ведет себя этот мастер фехтования в бою. Этот мастер фехтования показал себя одновременно не слишком смелым, а главное, весьма неловким, так что бывшие с ним бойцы смеялись, видя, что он неспособен осуществить свои собственные уроки на практике.[23] Речь Никия, речь Лахета: они продолжают друг друга и противостоят друг другу, как в политической борьбе или в физическом поединке.

После этих двух речей, [когда] диалог зашел в тупик из-за такого противостояния, обращаются к Сократу, который присутствовал здесь же, но хранил молчание. Вмешательство Сократа, как это всегда бывает в такого рода диалогах, означает не только представление темы в иной форме, но фактически совершенно иную процедуру в ведении дискуссии. Что за трансформации производит вмешательство Сократа в данном случае? Их три. Самая простая трансформация происходит сразу и без каких-либо затруднений. Это, так сказать, переход от политической модели дискуссии к модели, которую можно назвать технической. Политическая модель дискуссии, как мы видели, заключается в том, что два персонажа выступают по очереди, как выступали бы они за трибуной, и по очереди отстаивают свои тезисы. Один за, другой против. Лисимах очень четко отмечает момент, когда представленная здесь до сих пор политико-юридическая модель заходит в тупик. Выслушав Никия и Лахета, Лисимах говорит: в вашем *boulê* (в вашем Совете: очевидна отсылка к городским учреждениям) явно расхождение, несогласие.[24] Никий и Лахет, говорит он, выразили противоположные мнения. Нужно спросить у Сократа (который присутствует здесь же, но до сих пор

---

* Отрывок совершенно неразборчив. Слышен только конец фразы: «...их качества».

молчал), за которого он отдаст свой голос (*sumpsêphos*; *psêphos* — это камешек, избирательный бюллетень). Следовательно: за кого ты голосуешь? — спрашивает Лисимах Сократа. Как видите, все это отсылает к политической модели. Эту-то модель Сократ, отвечая на вопрос Лисимаха «за кого ты голосуешь?», немедленно отвергает, подчеркивая при этом: применим ли здесь закон большинства? В самом деле, говорит Сократ, о чем идет речь? Речь идет о *tekhnê* — он употребляет это слово.[25] Речь о *tekhnê*, а коль скоро речь о *tekhnê*, то самым важным оказывается не большинство, [а] искусность. Искусность в чем? Итак, говорит он, ищем мы (это слово нужно сохранить) *tekhnikos peri psukhês therapeian*[26] ([скорее] искусность в заботе, [чем] во «врачевании» души*).

Как же выяснить, кто компетентен в *tekhnê* вообще, а кто именно в *этом «tekhnê»*? Очевидно, что если говорить о простом избирателе, [то для этого] достаточно того, кто способен подать бюллетень за или против. Когда же речь идет не о политической сцене или о ее предметах, а о проблеме *tekhnê*, для пользы дела и для эффективности следует избрать два критерия. Мы признаем, что кто-то искусен в *tekhnê*, во-первых, если узнаем, кем были его наставники, и если эти наставники были хороши, если они были способны обучать хороших учеников. Вопрос о наставнике — вот первый критерий. А второй критерий — это, можно сказать, критерий труда. Тот, кто объявляет себя искусным и хочет высказать свои взгляды, или тот, к кому обращаются как к человеку искусному, всего лишь имел хороших наставников или и сам способен на что-то дельное? (Можно ведь допустить, что и без наставника можно совершить что-то дельное).[27] В любом случае нужны эти два критерия. Либо в комбинации, либо как альтернатива, но эти два критерия необходимы, чтобы прислушаться к мнению кого-то владеющего *tekhnê*.

Так что давайте распрощаемся с политической сценой, с ее процедурами, где два мнения последовательно противопоставляются друг другу и где выбор совершается большинством голосов. Обратимся к другой вещи — к критерию компетенции, зиждущемуся на двух столпах — на достоинствах наставника, с одной сто-

---

* У английского переводчика вставка французского редактора («скорее... чем») вызывает справедливое сомнение. По-видимому, никакого основания для такого противопоставления нет. — *Примеч. пер.*

роны, и на качестве труда — с другой. Он появляется, когда Сократ говорит: «Итак, Лахет и Никий, поскольку Лисимах и Мелесий пригласили нас на совет относительно своих сыновей, заботясь о том, чтобы души их стали сколь можно достойнее, нам следует показать им также, какие у нас были учители (если мы утверждаем, что они у нас были), кои и сами были достойными людьми и, позаботившись о душах многих юношей, научили, по-видимому, своему делу и нас. Или же — если кто из нас говорит, что не имел учителей [а это вполне возможно. — *М. Ф.*], — он должен назвать свои собственные дела и показать, кто из афинян либо чужеземцев — рабов или свободных — стал благодаря ему, по общему мнению, лучше. Если же мы не владеем таким искусством, мы должны посоветовать вам поискать других, чтобы не рисковать испортить сыновей наших друзей и не заслужить величайший упрек от близких».[28] Как видите, мы переходим от веридикции политического типа (от политической сцены, от Собрания, от Совета, от *boulê*, от противоборствующих мнений, от голосования) к чему-то иному. Эта другая сцена — техническая веридикция, о которой я вам уже говорил и с которой мы достаточно разобрались в прошлый раз: она опирается исключительно на передачу знания от учителя к ученику и выражается [в произведениях труда]. Техническая веридикция, веридикция наставничества — вот что утверждается этим двойным отношением мастерства и труда.

Однако мы сейчас увидим, что здесь скрывается вторая трансформация Сократа. Едва Сократ ввел техническую сцену в противоположность политической, а мы ожидаем, что речь теперь пойдет о выделке души, Сократ отступает перед [вопросом] о том, кем были его учителя и что они сделали, и говорит: лично у меня никогда не было учителя, потому что у меня вечно не было денег, чтобы платить ему [...*] Я был не настолько богат.[29] Что же до того, чтобы учить других, для этого я не гожусь. А значит, если вы ищете знающего человека, который мог бы сказать вам, как воспитывать детей, ко мне обращаться не стоит.

Он тут же предлагает задать вопрос об умении Никию и Лахету. Это, говорит он, люди достаточно богатые, чтобы обзавестись учителями. Во всяком случае они довольно пожили и обладают

---

* Конец фразы неразборчив.

достаточным опытом, чтобы разбираться в том, чему они могут научить юношей.[30] В общем, перед нами теперь совсем иная сцена, чем прежде. Уже не политическая, но техническая, с теми же персонажами, вновь выступающими благодаря Сократу, который переместил сцену, но не стал одним из собеседников. Обращаются здесь к Никию и Лахету, и именно они должны высказаться. Вот только в эту новую сцену, только что утвержденную им, Сократ забросил камешек. Он забросил песчинку в связанную с техническим [вопросом] сцену, на которую он, так сказать, поставил Никия и Лахета. Он говорит: поскольку речь теперь идет об умении, поскольку Никий и Лахет выступят теперь как люди знающие, прежде чем мы спросим их мнение, они должны показать и подтвердить свое умение. На каком основании говорят они о поставленном вопросе? Следовательно, их нужно спросить: кто был их учителем? Как они научились тому, что знают, и каковы их достижения в этой области?[31] Таким образом, Сократ предлагает не только смещение от политической сцены к технической, но и трансформацию процедуры. Лахета и Никия не просто позвали высказать свое мнение, потому что они в этом разбираются. Их уговаривают и заставляют принять игру, в ходе которой они ответят на вопросы. Их станут спрашивать о том, что делает их людьми знающими, способными говорить о том умении, что представляет собой искусство *psukhês therapeia* (заботы о душе). Сама форма вопрошания, с которым Сократ обращается к Лисимаху как к участнику диалога, принимается. Лисимах принимает это предложение по изменению процедуры, вносимое Сократом. И сам он делает Никию и Лахету следующее предложение: «Мне кажется, друзья, Сократ говорит прекрасно. Желаете ли вы выслушать вопросы по этому делу и высказать свое мнение, Никий и Лахет, это должны решить вы сами. Что касается меня и вот Мелесия, ясно, мы будем очень рады, если вы пожелаете разобрать с помощью рассуждения все то, о чем спрашивает Сократ. Ведь как я сразу сказал, я привлек вас к совету по той причине, что и вас, как мы полагаем, конечно, заботят такие вещи — и вообще, и потому, что сыновья ваши, точно так же как наши, вот-вот достигнут возраста, когда они будут нуждаться в воспитании. Поэтому, если только вы не возражаете, говорите и рассмотрите это вместе с Сократом, обмениваясь вопросами и ответами; ведь прекрасно он сказал, что мы совещаемся сейчас по важнейшему для нас делу. Смотрите же,

нужно ли так поступить».[32] Вот что мы видим: смещение от политической сцены к сцене технической; а на технической сцене возвращение Никия и Лахета, но теперь уже как людей, которых будут спрашивать.

И здесь происходит третья перемена, которая вводит и маркирует появление типично сократовской игры и сократовской *parrêsia* в форме, которую я попытаюсь вам сейчас показать. Итак, он трансформирует политическую модель в референцию к технике и умению. Во-вторых, говоря об умении, он предложил и заставил принять правило, согласно которому двое собеседников не опираются непосредственно на свое умение, но сперва призываются отчитаться в нем, а уже отчитавшись, отвечать на поставленные Сократом вопросы. И тут мы подходим к третьей, самой важной трансформации. Вводя такую референцию к умению и такую процедуру вопроса, Сократ, по-видимому, просто оттесняет двух своих собеседников в область умения, а потому призывает их обозначить, каким было их место, какова их роль, их действие в этой передаче знания от учителя. И в то время как он вроде бы просто спрашивает о том, как они получили свой опыт и знание, по сути он имеет в виду нечто совершенно иное. Под предлогом расспросов об учителях, которые могли бы подтвердить их компетентность в том, что они говорят, он навязывает им другую игру, не являющуюся, ясное дело, ни политической, ни даже технической, [но] игрой *parrêsia* и этики, игрой *parrêsia*, ориентированной на проблему *êthos*'а. Как он совершает это превращение? Мне кажется, следует ответить на другой вопрос. Во-первых: как эта сократовская игра представлена в диалоге, то есть как она раскрывается и принимается партнерами? Во-вторых: как эта игра описывается, определяется, в чем состоит? И в-третьих: что позволяет Сократу играть эту роль этической *parrêsia*?

Примечания

[1] *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Paris: Klincksieck, 1983. P. 683 (Шантрен называет такое сближение «весьма сомнительным»).

[2] *Hatzfeld A. & Darmesteter A.* Dictionnaire general de la langue française du commencement du XVII siècle jusqu'à nos jours. Paris: Delagrave, 1964.

[3] Полное название звучит так: «Le moyne noir en gris dedans Varennes». Sotie Nostradamique suivie d'un Divertissement sur les dernières paroles de Socrate («Черный монах в сером у Варена». Нострадамическое соте, следующее за Дивертисментом о последних словах Сократа).

[4] *Platon*. Apologie, 21c—21e и 30a—b / Trad. M. Croiset. Éd. citée. P. 145—146 и 157 (*Платон*. Апология. С. 74—75 и 84).

[5] См. лекцию от 6 января 1982 г. в «Герменевтике субъекта»: L'Herméneutique du sujet. Éd. citée. P. 15—20 и 29—31 (Герменевтика субъекта. С. 13—32).

[6] В 1982 г. Фуко уже говорил о «картезианском моменте» (отличном от самого Декарта), ускользающем от катартической логики духовности (где достижение истины истолковывается как трансформация субъекта). См.: Id. P. 19 (Там же. С. 30).

[7] См. лекции от 6 и 13 января 1982 г. в «Герменевтике субъекта».

[8] См.: Id. P. 50—57 (Там же. С. 49—54).

[9] См.: Id. P. 71—72 (Там же. С. 89—91).

[10] Фуко не упоминал об этой книге в своих лекциях 1983 г. («Управление собой и другими»). Он впервые говорит о ней в лекции от 8 февраля 1984 г.

[11] Скончался в 1977 г.

[12] *Patočka J.* Platon et l'Europe / Trad. A. Abrams. Paris: Verdier, 1983.

[13] *Platon*. Lachès, 178a–b. P. 90 (*Платон*. Лахет. С. 268).

[14] См. начало платоновского диалога «Гиппий меньший».

[15] *Platon*. Lachès, 178b. P. 90 (*Платон*. Лахет. С. 268).

[16] Id. 179b. P. 171 (Там же).

[17] Лисимах был сыном «великого Аристида», а Мелесий — сыном Фукидида, «одного из вождей аристократической партии середины V в., не путать с историком» (примечание к «Лахету». P. 85).

[18] «Мы... обвинили наших отцов в том, что они позволили нам бездельничать в роскоши, когда мы были подростками, сами же занимались чужими делами (*ta de tôn allôn pragmata*)» (Lachès. 179d. P. 91 (Там же. С. 269)).

[19] Id. 179c. P. 92 (Там же).

[20] Id. (Там же. С. 268—269).

[21] Id. 181e–182d. P. 94—95 (Там же. С. 271—272).

[22] Id. 183b. P. 96 (Там же. С. 272).

[23] Id. 183d. P. 96 (Там же. С. 273).

[24] «Мне представляется, что наш совет (*boulê*) нуждается в третейском судье. [...] Хорошо было бы послушать тебя — за кого из этих мужей подашь ты свой голос (*sumpsêphos*)» (Id. 184c–d. P. 98 (Там же. С. 274)).

[25] Id. 185a. P. 98 (Там же).
[26] Id. 185e. P. 100 (Там же. С. 275).
[27] Id. 185e–186a. P. 100 (Там же. С. 275—276).
[28] Id. 186a–b. P. 100—101 (Там же. С. 276).
[29] Id. 186c. P. 101 (Там же).
[30] Id. 186c–d. P. 101 (Там же).
[31] Id. 186e–187d. P. 101 (Там же. С. 276—277).
[32] Id. 187c–d. P. 102 (Там же. С. 277).

Лекция от 22 февраля 1984 года
Второй час

Сократ и непрестанное испытание себя. — Bios *как объект сократовской* parrêsia. — *Симфония речей и поступков.* — *Заключение диалога: конечное подчинение* logos'у.

Первый вопрос: как эта игра раскрывается и принимается? Как известно, в некоторых диалогах Платона почти общим правилом служит то, что метод Сократа порой представляется, очерчивается, определяется в каких-то своих чертах таким образом, что игра оказывается невидимой для читателя, а для ее участников, вынужденных в нее играть — и вовсе неизвестной. Об этой игре им всегда сообщают немного, однако, [с одной стороны], эта характеристика сократовской игры зачастую дается самим Сократом и теми, кто станет, так сказать, партнерами и жертвами сократовской игры; с другой стороны, когда собеседники замечают, что их вовлекают в игру, они всегда, или по крайней мере часто, сопротивляются. Во всяком случае это происходит с такими персонажами, как Протагор, Горгий, Калликл, Фрасимах.[1]

Итак, перед нами весьма любопытная вещь. Поначалу собеседники, по крайней мере один из них, вполне сознают, кто такой Сократ, чтó он делает, и что он — лицо частное. Во-вторых, не только тот, кто это сознает, принимает его игру, [но] и другой, Лахет, этого не сознающий, тоже охотно принимает ее и охотно же участвует в ней. Это принятие паресиастической игры теми, кто становится партнерами, мишенями и в какой-то мере довольными и добровольными жертвами, становится особенно явным, когда в дело вмешивается Сократ. Сократ сказал, и заставил с этим согла-

ситься, что он станет задавать вопросы, а другие будут отвечать. Мы уже знаем, что речь идет об умении [и] что Сократ говорит: кто ваши учителя или во всяком случае как научились вы мужеству и какие плоды ваших занятий военным делом могут удостоверить ваше право выступать и высказывать свое мнение? Но когда Сократ предлагает это [...*], Никий вмешивается и говорит: вот уж не верю, что все будет именно так. Знаю я и Сократа, и то, что он сделает. Я знаю, что бывает с тем, кто «вступает с Сократом в тесное общение и начинает с ним доверительную беседу».[2] Он добавляет, что принимает игру, поскольку привык к этому, и ему нравится тесно общаться с Сократом.[3] В данном случае, сегодня, говорит он, «ничто не препятствует моему общению с Сократом по собственному его усмотрению».[4] К такому обещанию Никия, основанному на том, что он знает Сократа, на благосклонности, питаемой к нему дружбе, на близости с ним, к этому принятию загодя Лахет добавляет свое собственное согласие. Он не знает Сократа, не привык к его манере рассуждать, но в конечном итоге в силу ряда причин, которые мы сейчас рассмотрим, он принимает все вопросы, что намерен поставить Сократ, [и] все возможные перемены, что будут навязаны диалогу. И хотя он, в отличие от Никия, не знает, как [это бывает], он решительно принимает этот опыт: «Я во всем с ним согласен (*touto gar moi sugkhôreito*)», «Охотно подвергнусь испытанию со стороны такого человека»,[5] [и] немного ниже: «Итак, Сократ, я призываю тебя учить меня».[6] Он заканчивает эту предшествующую дискуссии реплику словами: «Говори же все, что у тебя на душе [*leg' oun ho ti soi philon*: говори, скажи все, что ты хочешь. — *М. Ф.*], не считаясь с нашим возрастом».[7] Перед нами паресиастическое соглашение par excellence. Один открыто, свободно говорит все, что должен сказать, в той форме, в какой ему хочется. Что же касается других, то они [реагируют] не так, как это столь часто [бывает] на политической сцене или с тем, кто говорит открыто: сердятся, обижаются, а порой и наказывают того, кто, как считается, злоупотребляет *parrêsia*. Отнюдь. Здесь перед нами хорошая игра *parrêsia*, всецело позитивная, так что мужеству Сократа отвечает мужество тех, кто принимает его *parrêsia*. Соглашение выполняется, соглашение

---

* Неразборчивый фрагмент.

соблюдается и, я бы сказал, ни в чем не нарушается. Это форма счастливой *parrêsia*.

Второй вопрос: что происходит теперь, когда мы выяснили, что оба главных собеседника согласились? Что же такое разыгрывает Сократ, с чем Никий согласился как близкий Сократу человек, а Лахет в силу своего мужества? Эту паресиастическую игру представляет, понятное дело, близкий Сократу Никий. Вот что он говорит Лисимаху: «Мне кажется, ты не знаешь, что тот, кто вступает с Сократом в тесное общение и начинает с ним доверительную беседу, бывает вынужден, даже если сначала разговор шел о чем-то другом, прекратить эту беседу не раньше, чем, приведенный к такой необходимости самим рассуждением, незаметно для самого себя отчитается в своем образе жизни как в нынешнее, так и в прежнее время. Когда же он оказывается в таком положении, Сократ отпускает его не прежде, чем допросит обо всем с пристрастием. Я-то к этому привык и знаю, что необходимо терпеть это от него; вдобавок я вполне уверен, что и сам окажусь в таком положении. Я, Лисимах, получаю удовольствие от близкого общения с этим мужем и не считаю злом, если нам напоминают, что мы сделали что-то плохо или продолжаем так поступать, но полагаю, что человек, не избегающий таких наставлений и сознательно стремящийся, согласно сказанному Солоном, учиться, пока он жив, необходимо станет более осмотрительным в последующей своей жизни и не будет думать, будто старость сама по себе делает нас умнее. Для меня нет ничего непривычного в том, чтобы меня испытывал (*basanizesthai*) Сократ, и я уже давно понял, что в присутствии Сократа у нас пойдет разговор не о мальчиках, а о нас самих. Как я и говорю, что касается меня, ничто не препятствует моему общению с Сократом по собственному его усмотрению».[8]

Таким образом, перед нами паресиастическое соглашение, к которому Никий возвращается несколько раз, и в то же время описание того, что произойдет. А что произойдет? Какой бы предмет ни рассматривался, для Сократа необходимо (*anagkê*),[9] чтобы все происходило следующим образом (это и характеризует сократовскую *parrêsia* и его веридикцию): Сократ не отступится до тех пор, пока его собеседник не достигнет (*periagesthai*:[10] его приведут за руку, доведут) такого момента, когда сам сможет отчитаться в своем образе жизни (*didonai peri hautou logon*: рассудить о се-

бе).[11] Это указание, по-видимому, очень важно [...*] По сути (если не вглядываться чересчур пристально), мы все еще недалеко ушли от того, о чем только что ставился вопрос, когда, перейдя от политической сцены к технической, Сократ сказал: говорить, что мы в чем-то разбираемся и можем поучить других — дело хорошее, но нужно еще уметь отчитаться о своем умении и рассказать, кем были наши учителя и чего мы достигли. Мы словно бы перед судом: речь о том, чтобы отчитаться о себе. Однако развитие диалога ясно показывает, что на самом деле речь совсем о другом. В действительности речь не о том, чтобы отчитаться о себе, рассказать, кто твой учитель и чего ты [достиг]. В этой сократовской *parrêsia* речь не о том, чтобы расспрашивать кого-то, так сказать, о его предшественниках по восходящей традиции, что сделала возможной передачу знания, не о том, чтобы расспрашивать его, чего он добился по нисходящей благодаря своим умениям. От него требуют отчитаться о себе, то есть показать, в каком отношении он находится к *logos*'у (разуму). Как у тебя с *logos*'ом, можешь ли ты стать разумным, можешь ли ты сам добраться до *logos*'а? Речь не об умении, не о технике, не об учителе, не о достижениях. О чем же он спрашивает? Он спрашивает (текст говорит об этом чуть дальше) об образе жизни (*hontina tropon nun te zê*).

Теперь давайте сравним это с тем, что происходило прежде, и с «Алкивиадом». В «Алкивиаде» мы сталкивались с проблемой: кто тот «сам», [на которого следует] обратить внимание? Здесь же приходится отчитываться о себе, но кто этот сам, что за область охватывается этим «отчитаться о себе»? Не душа, но образ жизни (*hontina tropon nun te zê*: как ты ведешь себя теперь, как ты вел себя прежде). Эта область существования, область манеры существования, *tropos*'а жизни — вот что составляет пространство, в котором будет разворачиваться речь и *parrêsia* Сократа. Таким образом, речь не о приобретении разумности как технического навыка, не о типе онтологического бытия души, а о стиле жизни, об образе жизни, о той форме, что придается жизни.

Во-вторых, мы видим, что в этом «отчитаться о себе» речь идет вовсе не о технике, как это было прежде, о подтверждении умения, придающего авторитета, но о том, чтобы подвергнуть саму жизнь испытанием тем, что называется пробным камнем, по-

---

* Неразборчивый фрагмент.

зволяющим отличить хорошее от плохого в жизни. Перед нами глагол *basanizesthai*, произведенный от слова *basanos* (пробный камень). Это понятие отбора — операции, посредством которой пробный камень разделяет предметы и [позволяет] отличить сделанное из золота от всего прочего, — чрезвычайно важно для всей сократовской практики, какой ее определяет Платон. В «Горгии» в решающий момент долгого диалога между Сократом и Калликлом первый предлагает что-то вроде паресиастического соглашения, пригодного для второго.[12] В этом соглашении Сократ обставляет все таким образом, чтобы заставить поверить, будто Калликл станет для него пробным камнем, тогда как в действительности, само собой, будет иметь место обратное. Здесь мы имеем дело с обратным, поскольку *basanos* (пробный камень) — это Сократ, и именно трением о него, противопоставлением ему можно различить хорошую и дурную жизнь. Понятие *basanos* обнаруживается также в книге VII «Государства» (537b)[13] и в «Политике» (308d),[14] где оно употребляется в политическом смысле, когда говорится, что для государственного устройства важно испытывать, проверять пробным камнем людей, которые будут принадлежать государству, и иметь возможность различать тех, кто хороши, и тех, кто дурны, тех, кого можно включить в его ткань, и тех, кого следует отвергнуть.

Таким образом (на этом важном элементе я и хотел сегодня главным образом остановиться), перед нами становление образа жизни предметом сократовских *parrêsia* и речи, той жизни, в отношении которой нужно проделать операцию проверки, испытания, отбора. Нужно подвергнуть жизнь действию пробного камня, чтобы отделить хорошее от плохого в том, что составляет образ жизни. Я забыл еще кое-что: речь не просто о том, чтобы испытать или сформировать этот образ жизни смолоду раз и навсегда; этот принцип испытания жизни (на этом настаивает Никий, и это очень важно) должен продолжать действовать на всем ее протяжении. Об этом напоминает фраза Солона, говорившего, что учиться нужно всю жизнь: даже старец должен подчиняться этому сократовскому испытанию. Никий, на момент диалога человек [довольно] пожилой, соглашается подчиниться сократовскому испытанию. Ведь в отличие от того, что имеет место в техническом умении, которое приобретается раз и навсегда, а потом может использоваться, сократовское испытание может так или иначе во-

зобновляться и служит на протяжении всей жизни ее организующим принципом, позволяя формировать свой образ жизни. Так что речь, как видите, о становлении, об определении некой парресиастической практики, определенного типа веридикции, теперь уже весьма далекого от передачи технического знания от учителя тем, кого он учит. В этой веридикции речь о том, чтобы установить с Сократом некоторое отношение, поддерживающее на протяжении всей жизни ее испытание, досмотр.

Первый вопрос был таким: как принимается *parrêsia*? Второй: в чем она заключается, к чему относится, какова область ее приложения? [Ответ]: образ жизни. Теперь третий вопрос: что позволяет Сократу использовать свой метод в отношении всех и каждого, что позволяло ему столь часто пользоваться им в отношении Никия, а теперь в отношении Никия и Лахета? На этот вопрос ответит Лахет. Никий описал, в чем заключается *parrêsia* Сократа, а Лахет, не знакомый с Сократом ни как с диалектиком, ни как с оратором, соглашается позволить Сократу пользоваться своими рассуждениями таким образом.

«Никий, — говорит Лахет, — мое отношение к рассуждениям однозначно, и все же, если тебе угодно, не столько однозначно, сколько двузначно: ведь я могу одновременно показаться и любителем слов и их ненавистником. Когда я слышу какого-либо мужа, рассуждающего о добродетели или какой ни на есть мудрости, и он при этом настоящий человек и достоин своих собственных слов, я радуюсь сверх меры, видя, как соответствуют и подобают друг другу говорящий и его речи. При этом мне такой человек представляется совершенным мастером музыки, создавшим прекраснейшую гармонию, но гармонию не лиры и не другого какого-то инструмента, годного для забавы, а истинную гармонию жизни, ибо он сам настроил свою жизнь как гармоническое созвучие слов и дел, причем не на ионийский лад и не на фригийский, а также и не на лидийский, но на дорийский, являющий собой единственную истинно эллинскую гармонию. Такой человек звучанием своей речи доставляет мне радость, и я начинаю казаться всякому любителем слов — настолько впечатляют меня его речи. Тот же, кто действует противоположным образом, доставляет мне огорчение, и чем лучше кажется он говорящим, тем огорчение это сильнее, что и заставляет меня казаться ненавистником слов. Сократовых же речей мне не случалось слы-

шать, но прежде, как мне кажется, я узнал о его делах и тогда счел его достойным произносить прекрасные слова со всевозможной свободой (*pasês parrêsias*). Если он обладает этим даром, то я во всем с ним согласен и охотно подвергнусь испытанию со стороны такого человека, не посетую на его науку и уступлю Солону с одной только оговоркой: старея, я хочу еще многому научиться, но лишь у достойных людей[15] [опять ссылка на Солона, которая только что встречалась у Никия. — *М. Ф.*]. Пусть Солон мне уступит в том, что и сам учитель должен быть хорошим человеком, дабы учился я без отвращения и не показался неучем. А будет ли учитель моложе меня, человеком, пока не стяжавшим славу либо обладающим еще каким-то недостатком, мне до этого нет дела. Итак, Сократ, я призываю тебя учить меня и испытывать как тебе угодно, а также учиться у меня тому, что я знаю; таким пользуешься ты у меня доверием с того дня, когда вместе со мной подвергался опасности и показал образец мужества, как это и полагается тому, кто действительно хочет его показать. Говори же все, что у тебя на душе (*leg' oun ho ti soi philon*), не считаясь с нашим возрастом».[16]

Этот ответ следует читать с должным вниманием. Существует тенденция интерпретировать этот отрывок несколько упрощенно, представляя сказанное Лахетом следующим образом. Полагают, что Лахет говорит: я готов на то, чтобы Сократ допрашивал меня, я мужественно встречу все вопросы, какие только захочется задать Сократу. Почему? Потому что я могу засвидетельствовать, что Сократ выказал мужество в битве при Делионе. Он намекает на это знаменитое сражение, говоря «таким пользуешься ты у меня доверием с того дня, когда вместе со мной подвергался опасности»:[17] афиняне здесь потерпели поражение, а Сократ проявил исключительное мужество. Обычно этот отрывок интерпретируют так: Лахет принимает это рассуждение о мужестве, соглашается отвечать на вопросы Сократа о мужестве, потому что знает, что Сократ был мужествен в битве при Делионе. Давать [такую] интерпретацию — значит игнорировать развитие текста. Во-первых, как вы могли убедиться, на этой стадии дискуссии речь еще не идет о мужестве. Ведь первый вопрос был таков: у Лисимаха и у Мелесия есть дети, и они спрашивают себя, стоит ли заставлять их заниматься воинскими упражнениями и поручать их Стесилаю. Кто им в этом поможет? Так что вопрос ставится о заботе, уделяе-

мой детям. Не о природе мужества. Об этом речь зайдет лишь позже. А во-вторых, если присмотреться к тексту, мы заметим, что не только речь еще не зашла о мужестве в целом, но что Лахет даже не ссылается именно на мужество Сократа. Он действительно ссылается на случившееся в битве при Делионе, но не употребляет слово, которое бы непосредственно обозначало мужество (*andreia*) и которое всплывет позже, в 190d.[18] Он говорит все больше о добродетели, о достоинстве, об *aretê* Сократа. Конечно, мужество — это одна из добродетелей, но Лахет ссылается на добродетель и на достоинство в целом.

Но что же он говорит всем этим? Не думаю, что он говорит: я соглашаюсь, чтобы Сократ расспрашивал меня о мужестве, потому что сам он был мужествен. На протяжении всего начала текста, отвечая на вопрос (я любитель речей или их ненавистник?), он говорит: я одновременно и люблю их, и не люблю, я в речах не разбираюсь. В сущности, я не пытаюсь делить речи на хорошие и плохие, чтобы отделить те, что я принимаю, от тех, что я отвергаю, я смотрю не столько на то, о чем говорят речи, сколько на то, есть ли гармония между тем, что говорит говорящий (речью как таковой), и тем, что представляет собой говорящий. Когда жизнь (*bios*) говорящего соответствует тому, что он есть, когда между ними существует симфония, я принимаю такую речь. Когда отношение между образом жизни и манерой говорить гармонично, я принимаю речь и становлюсь *philologos* (другом речей). Именно так и происходит в случае с Сократом. Лахет не говорит: Сократ может говорить о мужестве, потому что сам он мужествен. Смысл куда более общий: он согласится со всем, что открыто говорит Сократ. Он согласится даже на то, чтобы Сократ, еще относительно молодой человек, испытывал, проверял его, старого генерала в отставке. Почему он соглашается на это? Потому что существует симфония, гармония между тем, что Сократ говорит, его манерой выражаться и его образом жизни. Сократовская *parrêsia* как свобода говорить, что он хочет, обретает признание благодаря звучанию самой Сократовой жизни. Следовательно, траектория не сводится к тому, что мужество Сократа (в битве при Делионе) свидетельствует о его знании, о его умении говорит мужество в бою. Траектория такова: гармония между жизнью и речью Сократа выражается в практике правдивой речи, свободной речи, вольной речи. Свободоречье артикулируется образом

жизни. Способность мужественно говорить удостоверяется вовсе не мужеством в бою.

Перед нами довольно важный и значительный отрывок, касающийся двух вещей, которыми я интересуюсь в этом году. Первая: связь между *epimeleia* (заботой) и конкретной модальностью сократовской речи. Сократова речь способна заставить людей проявлять заботу о себе, поскольку Сократова *parrêsia* — это речь, которая артикулируется и упорядочивается принципом «займись самим собой». Когда люди заботятся о себе и о своих детях, Сократ выступает главным знатоком. Ни политическая, ни техническая формы не могут отвечать этим потребностям и основополагающей заботе. Человеческой заботе отвечает лишь сократовская забота, попечение, старание, *epimeleia*.

[Во-вторых], о чем говорит эта сократовская *parrêsia*? Она говорит не об умении, не о *tekhnê*. Она говорит о другом: о способе существования, об образе жизни. А образ жизни представляется как по сути своей соответствующий практике высказывания правды. Говорить правду, заботясь о людях, значит ставить под вопрос их образ жизни, подвергать его испытанию и определять, что в этом образе жизни можно признать хорошим, а что, напротив, нужно отвергнуть и осудить. Здесь-то мы и видим, как складывается основополагающая ось заботы, *parrêsia* (вольной речи) и этического разделения между добром и злом на уровне *bios* (существования). Перед нами, как мне кажется, эскиз, а то и завершенный рисунок того, что представляет собой сократовская *parrêsia*, не имеющая уже ничего общего с политической *parrêsia*, о которой я говорил вам в прошлый раз. Это именно этическая *parrêsia*. Ее первостепенным, важнейшим объектом [является] жизнь и образ жизни.

Еще пара слов о концовке текста. Это третий отрывок, на котором я хотел бы остановиться. Здесь я буду более краток. Расспрашивая согласившихся на эту паресиастическую игру Лахета и Никия, выясняя, способны ли они дать отчет (*didonai logon*) о своем образе жизни, Сократ, само собой, задает вопрос: что такое мужество? Действительно ли вы мужественны, можете ли вы дать отчет (дать *logos*) о своем поведении, о своем образе жизни? Именно это тщатся сделать сперва Никий, а потом Лахет. Оба они терпят неудачу: мужественный Лахет не способен дать отчет (дать *logos*) о своих поступках. Его определение мужества никуда не годится,

потому что сперва оно слишком узко, а потом слишком широко.[19] Никий также подвергается испытанию. От него требуют дать отчет о своем мужестве, и ему это также не удается, потому что он пытается рассказать о нем, прибегая к таким терминам, как знание, способность, умение, *epistemê*.[20] А потому терпит поражение. Эти люди, в действительности мужественные, имеющие мужество принять предлагаемую им Сократом игру истины, оказались неспособны сказать правду о мужестве. В этом смысле они действительно терпят поражение, а диалог прерывается констатацией: «Значит, мой Никий, мы не выявили, что же такое мужество», — говорит Сократ.[21] Действительно, отвечают собеседники.

Но, когда они констатируют, что не справились с поставленным вопросом (а именно: что такое мужество в его истине, какова истина мужества?), диалог тем не менее не заканчивается на этом поражении и его констатации. В диалоге, в самом конце текста, кое-что происходит, благодаря чему он не заходит в окончательный тупик, несмотря на все препятствия, встречавшиеся на протяжении дискуссии со всеми ее стараниями определить, что же такое мужество. Произошло вот что: в диалоге делается не одно заключение, а три накладывающихся одно на другое — вот к чему вел диалог.

Первое — ироническое заключение, посредством которого оба собеседника и партнера Сократа (Никий и Лахет, эти славные и мужественные государственные деятели), так сказать, устраняются и уклоняются от самих себя. Никий, оказавшийся более знающим человеком, чем Лахет, потерпел неудачу. Лахет насмехается над ним и напоминает, что учителем Никия был некий Дамон, учитель музыки, значимый персонаж эпохи Перикла, одновременно учитель музыки и политический советник. Лахет смеется и говорит Никию: тебе следовало бы еще поучиться у этого Дамона.[22] Таким образом, он отсылает к миру *tekhnê*, к миру традиционного наставничества, где знание передается от учителя к ученику. Никий, которому указывают на его учителя, поскольку он неспособен даже определить, что такое мужество, принимает и подхватывает вызов Лахета и заявляет, что да, действительно, он намерен отправиться к Дамону, чтобы восполнить упущенное, поскольку он обнаружил, что неспособен дать определение мужеству.[23] Так он самоустраняется в первом заключении.

Второе заключение: когда они собираются разойтись, Никий и Лахет тем не менее дают совет Лисимаху. По правде сказать, дает его Лахет. Он говорит ему: поскольку ни я, ни Никий не способны дать определение мужеству, единственный совет, что мы можем дать тебе, Лисимах, не знающий, что делать со своими детьми, заключается в том, чтобы поручить их Сократу. Зачем? Чтобы он занялся ими (*tôn meirakiôn epimelesthai*)[24] и сделал их лучшими. Перед нами та самая формулировка, что обнаруживается, как вы помните, в «Апологии Сократа», когда Сократ напоминает, что миссия, порученная ему богами, состоит в том, чтобы заботиться о гражданах города и даже о всяком человеке, встретившемся ему на улице, и стараться, чтобы они стали лучшими.[25] Получив же божественную миссию, на которую он указывал в «Апологии», Сократ и теперь не намерен от нее скрываться. Он соглашается, или по крайней мере не уклоняется от той задачи, которую теперь взваливает на него Лисимах. Он говорит: было бы ужасно, «если бы кто не пожелал позаботиться о том, чтобы человек стал по возможности лучшим».[26]

Сократ намеревается взяться за воспитание детей Лисимаха. Ему поручается та *epimeleia*, забота, о которой так беспокоились Лисимах и Никий в начале диалога. Но, указав на то обстоятельство, что отказаться он не может, он тут же возражает себе и другим, что, в сущности, он неспособен заботиться о других, поскольку так же, как Никий или Лахет, не может дать определение мужества. А поскольку имел место общий провал (никто не смог подобраться к определению), нужно теперь искать учителя и не считаясь с издержками, добавляет он, не стыдясь возвращаться в школу.[27] Такое впечатление, что Сократ делает то же самое, что и Никий, сказавший: раз я не сумел найти определение мужества, я просто вернусь к своему школьному учителю. Каким бы старым я ни был, я снова буду учиться, я вернусь на сцену технического и традиционного образования. Я обращусь к своему учителю, чтобы он помог мне научиться тому, что мне нужно. Сократ делает то же самое, но одна фраза должна нас насторожить. Он говорит: давайте не будем считаться с издержками и отправимся к новым наставникам. Учитывая, что Сократ постоянно говорит об учителях, которые требуют платы за свои уроки, становится ясно, что такое заключение может быть лишь ироническим. Действительно, вполне очевидно, что этому школьному учителю, к которому сле-

дует обратиться, поскольку мы не смогли дать определение мужества, как раз этому-то учителю не нужно платить, как Дамону или Стесилаю. Под этим учителем, которого надлежит слушать всем, поскольку никто не смог определить мужество, подразумевается сам logos, речь, позволяющая добраться до истины. Нужно, чтобы этому учителю подчинились все — понятное дело, юноши, а также их родители и даже Сократ. Поэтому Сократ, упомянув о том, что нужно не считаться с издержками и вернуться в школу, заканчивает одно из последних своих выступлений словами: вы, конечно, станете смеяться надо мной, увидев меня в школе, но давайте мы «махнув рукой на того, кто что-либо скажет, все вместе позаботимся и о самих себе и о юношах (*koinê hêmôn autôn kai tôn meikariôn epimeleian poiêsoômetha*)».[28]

Давайте позаботимся, позаботимся одновременно о самих себе и о [юношах]. Заботиться о себе и о детях — вот вокруг чего обращается сократовский проект. Вот цель его паресиастической практики. Ясно, что Сократ получил такое же образование, как и другие. Поскольку настоящий наставник — это не школьный учитель, а *logos*, он должен его слушать так же, как и другие, и он, Сократ, должен заняться самим собой и в то же время другими. Между тем, как видите, положение у него должно быть привилегированным. В этом слушании наставника кто должен вести за собой, кто должен непрестанно напоминать, что нужно заботиться о себе и для этого слушать logos, если не Сократ? Так что Сократу приходится отказаться от роли учителя *tekhnê*, способного передать свое умение ученикам. Он не хочет становиться в положение учителя как раз потому, что у него такое же образование, как у других. Он должен заняться собой, слушая язык самого *logos*'а. Однако при такого рода равенстве — не показном, [но] реальном равенстве, — благодаря которому все сократическое содружество должно заняться собой, будучи способен заботиться о других, Сократ занимает положение, отличное от прочих. Он направляет других к заботе о себе, а порой и к тому, чтобы позаботиться о других. Сократ намерен податься в школу учителя, которым пренебрег, это ясно. Но в то же время, поступая в школу учителя, которым пренебрег (*logos*'а), он ведет по пути *logos*'а других. Впрочем, это и так всем понятно, и когда Сократ иронически говорит: пойдемте в школу, и пусть люди смеются над нами, Лисимах, который и затеял весь диалог, который

задал вопрос и который все искал того, кто займется его детьми, говорит: «Мне нравится, Сократ, то, что ты говоришь. И я хочу, даром что я самый старший, тем усерднее обучаться вместе с подростками. Но сделай для меня вот что: приходи завтра спозаранку в мой дом, не откажи мне, и мы будем держать об этом совет. Сегодняшнюю же беседу давайте закончим»,[29] — таков урок диалога.

Таким образом, когда Сократ говорит: я так же невежествен, как и вы, нам нужен учитель, Лисимах слышит нечто иное: он понимает это так, что Сократ, и только Сократ — учитель на этом пути, ведущем к настоящему учителю. А потому вместо того, чтобы искать того дорогостоящего учителя, о котором иронически говорил ему Сократ, Лисимах просто говорит Сократу: тогда приходи ко мне. Здесь имеет место договор об *epimeleia*: ты будешь заниматься моими детьми, и не только ими, но и мной — в соответствии с принципом, упомянутым в начале диалога, когда говорилось о том, что даже если ты в летах, на протяжении всей своей жизни нужно ставить вопрос об образе этой жизни.[30] Нужно непрестанно испытывать свою жизнь, самый стиль своей жизни на *basanos* (пробном камне). Сократ призывается быть для детей Лисимаха и для самого Лисимаха таким *basanos*, тем, что делает жизнь каждого осмысленной, всю жизнь и на всем ее протяжении. Да и сам Сократ принимает эту миссию. Его последние слова таковы: так я и поступлю, Лисимах, и «приду к тебе завтра», чтобы направлять вас, тебя и твоих детей, на пути заботы о себе и слушания *logos*'а. Я буду у тебя завтра, «если захочет бог».[31] Совершенно банальная ритуальная формула, однако понимать ее нужно на двух уровнях, как это часто бывает с ритуальными формулами у Платона. Нужно вспомнить, что бог действительно этого хочет, и это несомненно. Это не просто формула, это напоминание о том, чего хочет бог, который, если вспомнить «Апологию», указал Сократу, что он должен идти к людям и требовать от них отчета о своем образе жизни и тем самым учить их заботиться о себе.

Вот. Как я и обещал, на этой неделе я закончил с Сократом. Каждому преподавателю и философу нужно хоть раз в жизни прочитать лекцию о Сократе и о его смерти. Это сделано. *Salvate animam meam*. В следующий раз, как и было обещано, мы поговорим о киниках.

Примечания

[1] Протагор и Горгий появляются в платоновских диалогах того же названия. Фрасимах — собеседник Сократа в книге I «Государства» (см., что говорит Фуко в своей лекции от 9 марта 1983 г. в «Управлении собой и другими»: Le Gouvernement de soi et des autres. Éd. citée. P. 338 (*Фуко М.* Управление собой и другими. С. 372)).

[2] *Platon*. Lachès, 187e / Trad. M. Croiset. Éd. citée. P. 103 (*Платон*. Лахет. С. 277).

[3] «Я, Лисимах, получаю удовольствие от близкого общения с этим мужем...» (Id. 188a. P. 103 (Там же. С. 278)).

[4] Id. 188c. P. 103 (Там же).

[5] Id. 189a. P. 104 (Там же. С. 279).

[6] Id. 189b. P. 104 (Там же).

[7] Id. (Там же).

[8] Id. 187e–188c. P. 103 (Там же. С. 277—278).

[9] Id. 188a. P. 103 (Там же. С. 278).

[10] Id. 187e. P. 103 (Там же. С. 277).

[11] Id. (Там же.)

[12] Первое исследование *basanos* и противостояние Сократа/Калликла («Горгий», 486d–e) см. в лекции 9 марта 1983 г. (Le Gouvernement de soi et des autres. P. 335—343 (Управление собой и другими. С. 372—381)).

[13] «А вместе с тем ведь и это [гимнастика] немаловажное испытание (*tôn basanôn*): каким кто себя выкажет в телесных упражнениях» (La République. Livre VII, 537b / Trad. E. Chambry. Éd. citée. P. 180 (*Платон*. Государство. С. 322).

[14] «[Политик] сначала испытает (*basanon*) их, словно шутя...» (*Platon*. Le Politique, 308d / Trad. A. Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1960. P. 83 (*Платон*. Политик / Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн // Соч. В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994. С. 66)).

[15] *Platon*. Lachès, 188c—189a. P. 103—104 (*Платон*. Лахет. С. 278).

[16] Id. 189a–b. P. 104 (Там же. С. 278—279).

[17] Id. 189b. P. 104 (Там же. С. 279).

[18] Id. 190d. P. 106 (Там же. С. 281).

[19] Id. 190e–194c. P. 106—112 (Там же. С. 281—285).

[20] Id. 196d—199e. P. 115—120 (Там же. С. 288—292).

[21] Id. 199e. P. 120 (Там же. С. 192).

[22] Id. 200a. P. 120 (Там же. С. 292).

[23] Id. 200b. P. 121 (Там же. С. 293).

[24] Id. 200c. P. 121 (Там же). Выражение «*tôn meirakiôn epimelesthai*» появляется, только когда Никий подхватывает предложение Лахета, говорящего о «*paideia tôn neaniskôn*» (воспитании юношей).

[25] *Platon*. Apologie de Socrate, 29b–30d / Trad. M. Croiset. Éd. citée. P. 156—157 (*Платон*. Апология Сократа. С. 83—84).

[26] *Platon*. Lachès, 200e. P. 121 (*Платон*. Лахет. С. 293).

[27] Id. 201a. P. 121 (Там же. С. 293—294).

[28] Id. 201b. P. 122 (Там же. С. 294).

[29] Id. (Там же).

[30] Id. 188b. P. 103 (Там же. С. 278).

[31] Id. 200c. P. 122 (Там же. С. 294). Это последняя фраза диалога: «Да, я так поступлю, Лисимах, и приду к тебе завтра, если захочет бог (*ean theos ethelê*)».

Лекция от 29 февраля 1984 года
Первый час

Круг истины и мужества. — Сравнение «Алкивиада» и «Лахета». — Метафизика души и эстетика существования. — Истинная жизнь и жизнь прекрасная. — Артикуляция высказывания истины образом жизни в кинизме. — Parrêsia *как основная черта киника: тексты Эпиктета, Диогена Лаэртского, Лукиана. — Определение отношения между высказыванием истины и образом жизни: инструментальная функция / функция редукции / функция испытания. — Жизнь как сцена истины.*

[...*] Я пытался показать вам, насколько эта практика веридикции, [этической] *parrêsia* по своей форме и по целям, а также по области приложения отличается от политической *parrêsia*, хотя, конечно же, эта моральная *parrêsia*, эта этическая веридикция представляется и оправдывается, по крайней мере отчасти, своей полезностью для государства и тем, что она необходима для хорошего правления и для спасения государства. Эта этическая *parrêsia*, служащая основанием для сократовской практики, описывается и находит оправдание в «Апологии». А в «Лахете» (это я пытался показать вам в прошлый раз) дается пример этической *parrêsia,* замечательный в двух отношениях.

---

* Лекция начинается фразой, в которой слышны лишь последние слова: «...осуществилось то, что можно несколько выспренне и варварски назвать основанием *parrêsia*, веридикции, этического высказывания истины».

Первое заключается в том, что тема свободоречья, высказывания истины (*parrêsia*), мужества говорить истину оказывается связана с истиной мужества, во всяком случае, с вопросом о том, что такое мужество в его истине. Истина мужества, мужество высказать истину. Вот что связывалось и переплеталось в «Лахете». Во-вторых, в том же самом «Лахете», как вы помните, обнаруживалась другая связь, другое отношение (столь же важное и необходимое) между использованием свободоречья (*parrêsia*) и принципом, согласно которому необходимо обратиться к самому себе, позаботиться о себе (*epimeleia heautou*). Таким образом, с одной стороны — круг истины мужества / мужества истины; с другой — привязанность, принадлежность практики *parrêsia* к грандиозной теме заботы о себе.

Когда в прошлый раз мы мимоходом затронули этот последний аспект, мне показалось, что можно определенным образом сблизить диалог «Лахет» с диалогом «Алкивиад», о котором мы, кажется, упоминали в прошлом году.[1] Конечно, между «Лахетом» и «Алкивиадом» заметна весьма ощутимая разница, [касающаяся] двух важных аспектов драматургии этих диалогов. [Прежде всего, социальный аспект]: в «Лахете» Сократ пользуется своим свободоречьем и выказывает мужество, что следует практиковать в отношении взрослых, почти стариков, людей уважаемых, почитаемых, значимых для города, которые и сами свидетельствуют о своих достоинствах, но неспособны дать в них отчет; в «Акивиаде», напротив, Сократ адресует свою *parrêsia*, свое свободоречье юноше, который еще не доказал, что обладает всеми должными добродетелями, однако требует признать свою амбицию править Афинами. Кроме того, драматургия обоих диалогов различается своей концовкой, своим финалом, своим философским итогом, а не просто своей точкой отсчета и социальными рамками. В «Лахете» приходят к констатации: что такое мужество, неизвестно, и сказать об этом никто не может. «Алкивиад», напротив, кончается открытием и утверждением души как реальности, на которую следует обратить внимание.

Несмотря на эти расхождения, несколько общих пунктов и [сближение] этих диалогов позволяет обнаружить кое-что достаточно важное не только для сократической тематики, но, думаю, и для всей западной философии. Действительно, в этих двух диалогах общим является по крайней мере то, что либо в отношении к

таким почтенным и уважаемым людям, как Лахет и Никий, либо в отношении к такому привлекательному подростку, как Алкивиад, как в одном, так и в другом случае Сократова *parrêsia* служит для того, чтобы расспрашивать собеседников (в одном случае — Никия и Лахета; в другом — Алкивиада), способны ли они дать отчет о самих себе, объяснить свое поведение (*didonai logon*). [Во-вторых], та самая *parrêsia*, что служит для того, чтобы требовать от собеседников дать отчет о себе, должна привести их и действительно приводит к открытию, что они должны познать себя, позаботиться о себе. Наконец, третий пункт, общий для этих двух диалогов, заключается в том, что, ведя к этой заботе о себе или раскрывая эту заботу о себе и [вытекающие] из этого следствия, Сократ выступает как человек, который, заботясь о других, оказывается способен научить их заботиться о себе. Такая близость двух диалогов, несмотря на драматургическое различие, которое можно обнаружить между ними, позволяет уловить точку, из которой в равной мере исходят две различные линии в истории западной философии. Можно сказать об этом в самых общих чертах.

С одной стороны, «Алкивиад», исходя из того принципа, что нужно давать отчет о себе, благодаря сократовской *parrêsia* открывает и утверждает себя в качестве онтологической реальности, отличной от тела. И эта отличная от тела онтологическая реальность весьма точно обозначается как душа (*psukhê*). В «Алкивиаде» Сократ расспрашивал своего собеседника следующим образом: ты признал, что нужно заботиться о себе, но что значит «заботиться о себе» и что это за вещь, о которой нужно заботиться? Выявляя несколько ее черт, Сократ показывает Алкивиаду, что заботиться нужно о *psukhê*. И это утверждение *psukhê* как отличной от тела онтологической реальности, о которой надлежит заботиться, оказывается коррелятивно способу познания себя, принимающего форму самосозерцания души, а через познание самого себя — своего образа жизни. Вспомните все эти пассажи, где Сократ объяснял, что душа должна взглянуть на себя, что она представляет собой глаз, который стремится увидеть себя, а для этого должно другим глазом вглядываться в ученика. Точно так же, говорит он, созерцая божественную реальность, можем мы уловить нечто божественное в своей душе.[2] Таким образом, это утверждение себя в качестве онтологически отличной от тела

реальности, в форме *psukhê*, обладающей способностью и нравственным долгом созерцать себя, делает возможным тот способ высказывания истины, ту веридикцию, задача и цель которой — вернуть душе присущие ей образ жизни и мир. Мы видим, как в «Алкивиаде» эта Сократова веридикция, развивающаяся опираясь на важнейшую, постоянно повторяющуюся и повсеместно присутствующую тему заботы о себе, обозначает, а в определенной мере и ограничивает то, что станет пространством для дискурса метафизики, когда этому дискурсу случится сказать человеку, что его бытие и то, что служит онтологическим основанием для его бытия, вытекает из этики и правил поведения.

А вот в «Лахете», отталкиваясь от той же общей точки (дать отчет о себе и предпринять заботу о себе), утверждение себя достигалось уже не через открытие *psukhê* как онтологически отличного от тела, [но] через образ жизни и характер поступков, о которых (об этом ясно говорится в «Лахете») придется отчитываться на протяжении всего своего существования. То, как мы живем, то, как мы жили, — вот в чем надо дать отчет, это и становится целью представления отчетов. То есть само по себе представление отчета, которое в «Алкивиаде» вело нас к той другой онтологической реальности, что являет собой *psukhê*, в «Лахете» подводит нас к совершенно иной вещи. Она подводит нас к *bios*, к жизни, к существованию и к тому, как мы существуем. Это утверждение себя, но уже не как *psukhê*, а как *bios*, не как души, но как жизни и образа жизни, коррелятивных типу познания себя, который в каком-то смысле и по своим основаниям восходит к принципу «познай самого себя», столь часто упоминаемому в «Алкивиаде». Однако это *gnôthi seauton*, утверждаемое в «Алкивиаде», с одной стороны, открывающее душу, а с другой — ставящее на повестку дня проблему *bios*, это познание себя, очевидно, принимает совершенно иную форму, поскольку отчет о себе связан с проблемой *bios* (жизни), а не с открытием души как онтологически отличной реальности. Это познание себя, которым, как напоминает «Лахет», необходимо заниматься, не принимает формы созерцания душой самой себя в зеркале своей божественности. Этот тип познания самого себя оказывается испытанием, проверкой (эти слова в «Лахете» мы уже подчеркивали) манеры вести себя, а также упражнением в ней. Он делает возможным тот тип высказывания истины, что не ограничивается метафизическим дискурсом, тот тип высказы-

вания истины, что имеет своей задачей и целью придание *bios* (жизни, существованию) определенной формы.

В одном случае перед нами некое представление отчета о себе, которое ведет к *psukhe*, а будучи обращено к *psukhe*, указывает на ту сферу, где возможен метафизический дискурс. В другом случае мы имеем дело с представлением отчета о себе, «объяснением самого себя», ведущем к *bios* как существованию, способу существования, который нужно испытывать на всем протяжении этого существования. Зачем? Чтобы благодаря правдивой речи придать ему определенную форму. Эта речь, в которой дается отчет о себе, должна определять тот зримый образ, что люди должны придать своей жизни. Это высказывание истины не сталкивается с метафизическим риском обнаружить над телом или вне его какую-то отличную от души реальность; оно сталкивается с риском и опасностью, сопряженными с тем, чтобы говорить людям, что им необходимо мужество, чтобы придать своей жизни определенный стиль. Мужество говорить правду, когда речь идет об открытии души. И мужество говорить правду, когда речь о том, чтобы придать жизни форму и стиль. Сравнивая «Алкивиада» и «Лахета», мы обнаруживаем общую отправную точку для двух основных линий развития сократической веридикции, проходящих через всю западную философию. Отправляясь от первой, основополагающей и общей темы *didonai logon* (отчета о себе), [первая] линия ведет к бытию души («Алкивиад»), а вторая — к формам существования («Лахет»). Одна ведет к метафизике души («Алкивиад»), другая — к стилистике существования («Лахет»). И этот знаменитый «отчет о себе» составляющий ту цель, что упорно преследует сократовская *parrêsia*, — эта фундаментальная двойственность, пронизывающая всю историю нашей мысли, — может пониматься и была понята как задача отыскать бытие души и высказать его, а также как задача и труд, состоящие в том, чтобы придать стиль существованию. Эта двойственность — «бытие души» и «стиль существования», — как мне кажется, весьма существенна для западной философии.

Я подчеркиваю эти фундаментальные близость и расхождение, которые можно уловить в диалогах «Лахет» и «Алкивиад», по следующей причине. Я пытаюсь обнаружить по меньшей мере некие наиболее древние и архаичные черты в истории того, что можно назвать эстетикой существования. То есть не только и не

столько то, сколь различные формы могли принять на сегодняшний день искусства существования, требующие ряда отдельных исследований. Однако я хотел уловить, я пытался показать вам, да и самому себе, как с появлением и утверждением сократовской *parrêsia* жизнь (*bios*) конституировалась в греческой мысли как эстетический объект, как объект эстетической деятельности и восприятия: *bios* как произведение искусства. Перед нами раскрытие чрезвычайно насыщенной исторической области. Следовало бы написать историю метафизики души. Кроме того, следовало бы написать историю стилистики существования, историю жизни как того, что может быть красивым — это в определенном смысле [составляет] иную цель и альтернативу. Весь этот аспект истории субъективности, где жизнь становится объектом эстетической формы, долго оставался скрытым, и над ним довлело то, что можно назвать историей метафизики, историей *psukhê*, историей становления и утверждения онтологии души. Это предполагаемое исследование о жизни как форме искусства до сих пор не было написано, потому что предпочтение отдавалось тем эстетическим формам, что мыслились как дающие форму вещам, содержаниям, цветам, пространству, свету, звукам и словам. К тому же следовало бы [вспомнить], что поскольку человек, его образ жизни и его поведение, то, каким он предстает в глазах других и в своих собственных глазах, оставляет след в воспоминаниях других после его смерти, этот образ жизни, этот его образ, этот след становятся предметом эстетической озабоченности. Они порождают у него заботу о красоте, о блеске и совершенстве, непрестанный и непрерывный труд над приданием формы, по крайней мере такой же формы, какую эти люди стремились придать богам, храмам или словам песен. Эта эстетика существования — важный исторический предмет, о котором не следует забывать ради метафизики души или эстетики вещей и слов.

Артикулируя подобным образом рудименты этой истории сократических диалогов, пытаясь обнаружить в этих диалогах исходную точку того, что я называю эстетикой существования (все это необходимо прояснить), я вовсе не утверждаю, что эта забота о прекрасной жизни была Сократовым изобретением или изобретением греческой мысли, философии на рубеже V и IV в. Было бы нелепо располагать момент появления заботы о прекрасной жизни так поздно. Было бы нелепо располагать его так поздно, по-

скольку мы видим, что забота о прекрасной жизни уже была господствующей темой, скажем, у Гомера или же у Пиндара. Но что я хотел еще раз подчеркнуть, обращаясь к этому сократическому моменту конца V в., так это тот момент, когда установились определенные отношения между этой безусловно архаической, древней, традиционной для греческой культуры заботой, между прекрасной, яркой, запоминающейся жизнью и озабоченностью высказыванием истины. Точнее говоря, я хотел заново разобраться с тем, как высказывание истины в той этической модальности, что появляется вместе с Сократом у самого начала западной философии, взаимодействует с принципом жизни как произведения, которое надлежит сделать как можно совершеннее, с тем, как забота о себе, задолго до Сократа в греческой традиции служившая принципом яркой и запоминающейся жизни, как этот принцип [...] был не заменен, но обновлен, изменен, модифицирован, переработан тем высказыванием истины, что требует отважного выступления, как сошлись стремление к красоте жизни и задача отчитаться о себе в игре истины. Искусство существования и правдивая речь, отношение между прекрасной жизнью и правдивой жизнью, жизнью по истине, жизнью ради истины — вот то немногое, что я хотел рассмотреть заново. Выступление правдивой жизни в качестве принципа и формы высказывания истины (высказывание истины другими, тобой самим, о самом себе и о других), правдивая жизнь и игра высказывания истины — вот та тема, та проблема, которую я хотел рассмотреть. Эта проблема, эта тема отношений между высказыванием истины и прекрасной жизнью, одним словом, проблема «правдивой жизни» требует целого ряда исследований. Однако (еще раз прошу меня простить) очевидно, что, поскольку как раз эти вещи сам я еще не анализировал, было бы интересно рассмотреть их в группе, на семинаре, где можно дискутировать. Нет, в настоящее время я не готов читать вам в форме лекции о теме правдивой жизни; может быть, однажды я это сделаю, а может быть, не сделаю никогда. Так что я хочу предложить вам лишь несколько набросков, несколько штрихов. Если кто-то из вас заинтересуется этой проблемой, он займется ею более основательно.

Второе замечание, которое я хотел бы сделать относительно возникновения вопроса о правдивой жизни/эстетике существования, заключается в том, что, обращаясь к Сократу, я пытался об-

наружить тот момент, когда требование говорить правду и принцип красоты существования сошлись в заботе о себе. Я пытался показать, как начиная с этого момента могли вырисоваться два возможных пути развития: метафизика души и эстетика жизни. Я вовсе не утверждаю (этого и касается второе замечание), что между темой онтологии души и темой эстетики существования имеет место какая-то несовместимость или непреодолимое противоречие. Напротив, можно даже сказать, что в действительности эти две темы тесно связаны. На практике почти никогда не встречается такая онтология души, которая не была бы связана с определением или с потребностью в определенном стиле жизни, в определенной форме существования. И точно так же почти никогда не встречается стиль существования, образ жизни, который бы не вырабатывался и не развивался без более или менее явной отсылки к метафизике души. Однако я хотел бы подчеркнуть, что это отношение между метафизикой души и стилистикой существования никогда не бывает необходимым или уникальным отношением.

Другими словами, стилистика [существования* никогда не бывает] проекцией, приложением, следствием или применением на практике такой вещи, как метафизика души. Отношения между ними гибкие и изменчивые. Отношение существует, но достаточно гибкое, чтобы можно было обнаружить целый ряд стилей существования, совершенно по-разному связанных с одной и той же метафизикой души. Говоря очень схематически и признавая, что христианству присуща некая постоянная метафизика души, вы все-таки знаете, что в рамках этой метафизики души христианство одновременно или последовательно развивало самые разные стили существования. В христианстве выделяется несколько одновременно существующих образов жизни. Жизнь аскета — совсем не та жизнь, что ведут все остальные, жизнь мирянина не такая, как у клирика, жизнь монаха или черного духовенства — совсем не та, что у белого духовенства и т. п. Целый ряд расхождений, модуляций в стилистике существования или даже разные стили существования оказывались одновременно возможны в одних и тех же метафизических рамках. В христианстве всегда можно найти отсылку к этой метафизике, которая остается почти неиз-

---

* М. Ф. говорит: души.

менной, но стили которой значительно отличаются один от другого. Например, стиль христианского аскетизма в IV или в V вв. нашей эры весьма отличается от [стиля] аскетизма XVII в. Итак: метафизика относительно постоянна, а стилистика существования меняется.

Но вы можете столкнуться и с прямо противоположным, то есть с самыми разными метафизиками души, служащими опорой, референцией или, скажем, теоретическими рамками для стилей существования, остающихся относительно устойчивыми. Для примера можно взять историю стоицизма и посмотреть, как стоицизм начиная с эллинистического, или во всяком случае с римского периода вплоть до европейского XVII в. определял особый стиль существования, который, несмотря на некоторые изменения в деталях, в конце концов был достаточно постоянным. Вы можете обнаружить этот стоицизм развивающимся внутри рационалистического монотеизма подобно стоицизму имперской эпохи. Можно найти его связанным с формами пантеизма или с тем, что можно назвать одновременно гуманистическим и универсалистским христианством XVII в. Таким образом, между метафизиками или философиями души и стилистиками существования имеется отношение, которое всегда можно проанализировать, но которое никогда не бывает постоянным и предполагает возможность изменений как в одну сторону, так и в другую.

В этих общих рамках, обращаясь к теме правдивой жизни, стилистики существования, стремления к прекрасной жизни в форме истины и практики высказывания истины, я хотел бы (не знаю пока, сколько это будет продолжаться, буду ли я этим заниматься до конца года или остановлюсь) обратиться к примеру кинизма, и на то есть важная причина. Мне кажется, для кинизма, для кинической практики весьма типичной является жизнь (со своими правилами, условиями и характерными, очень четко определенными модусами), жестко артикулированная принципом высказывания истины, высказывания истины без страха и без стыда, высказывания истины открытого и мужественного, такого высказывания истины, когда мужество и твердость оборачиваются нестерпимой наглостью. Такое сочетание высказывания правды с образом жизни, такая неразрывная, сущностная для кинизма связь между определенным образом жизни и приверженностью к высказыванию истины тем более замечательна, что устанавлива-

ется, так сказать, непосредственно, без доктринального посредничества, или во всяком случае в довольно рудиментарных теоретических рамках. И еще кое-что нужно уточнить. Сегодня я предлагаю вам всего лишь обзор, просто обозначаю проблемы. На самом деле существуют определенные теоретические рамки, но, очевидно, в кинической практике они куда менее значимые, менее развитые, менее существенные, чем могли бы быть в платонизме, в стоицизме или в эпикуреизме. Мы еще вернемся к этому. А пока я хочу лишь подчеркнуть, оправдывая свой к нему интерес, несколько черт, отмечающих кинизм и радикально отличающих его от как сократической практики, на которую, впрочем, он часто опирается, так и от философских движений, для которых образ жизни был очень важен.

Кинизм представляется мне формой философии, в которой образ жизни и высказывание правды непосредственно связаны друг с другом. В чем это проявляется? Я говорю сейчас только о кинизме в его античной форме, таком, о котором свидетельствуют тексты эллинистического и римского периода, то есть тексты Диогена Лаэртского, Диона Хризостома, в какой-то мере Эпиктета, а также сатирические или критические тексты, написанные в конце II в. Лукианом или императором Юлианом в полемике против киников. Благодаря этим текстам можно увидеть, что киник неизменно характеризуется как человек *parrêsia*, человек высказывания истины. Конечно, термин *parrêsia* не сохраняется за киниками, не указывает на них непрестанно и исключительно. Зачастую он используется для обозначения других форм философского свободоречья, свободной и правдивой речи. Вспомните, например, как Арриан, снабдивший предисловием «Беседы» Эпиктета, говорит, что, читая их, можно понять, какова мысль и *parrêsia* Эпиктета, то есть то, что он думал, и то, сколь свободно он высказывался.[3] Таким образом, слово *parrêsia* не сохраняется исключительно за киниками. И тем не менее при всем его поливалентном значении, при всей двойственности его смысла (вольная речь, но также наглость), слово *parrêsia* постоянно применяется к киникам. Портрет киника практически всегда включает эту черту. *Parrêsia*, фигура вольной речи имеет первостепенную важность в гербе киника и кинизма.

Например, мы находим у Диогена Лаэртского анекдот из тех, что рассказывают про Диогена [Киника]. Однажды его спросили,

что в людях самое хорошее (*ta kalliston en tois anthropois*). Он ответил: *parrêsia* (свобода речи).[4] Как видите, тема прекрасного в жизни, самой красивой формы, что можно придать своей жизни, и тема осуществления *parrêsia* непосредственно связаны.

Другой пример этого присутствия *parrêsia* на гербе кинизма обнаруживается в книге III «Бесед», в знаменитой 22-й беседе (портрет киника), где Эпиктет, сам киником не являющийся, дает портрет кинизма, весьма благосклонный и в достаточной мере близкий ему самому. Этот отрывок (пассаж о радикальном аскетизме) составляет своего рода границу его собственной философии. Разумеется, не стоит воспринимать этот портрет Эпиктета как подлинный портрет киника той эпохи, но как некое идеальное определение того, каким [он] мог бы быть, того, какой могла бы быть, так сказать, киническая сущность определенной формы философского аскетизма, некоторые примеры чему сам Эпиктет, к тому же, давал в своих жизни и философии. В этой главе Эпиктет объясняет, что киник играет роль шпиона, разведчика. Он использует слово *katascopos*, имеющее точное значение в военном словаре: это люди, которых высылают перед армией, чтобы по возможности подсмотреть, что делает противник. Именно эту метафору использует здесь Эпиктет, говоря, что киника высылают как разведчика вперед, перед фронтом человечества, чтобы выяснить, что в мире благоприятно для человека, а что для него опасно. Функция киника [состоит в том, чтобы выяснять], где вражеские армии и где точки опоры или помощники, которых можно найти, повстречать, и которые могут помочь нам в сражении. Поэтому киник, высылаемый в качестве разведчика, не может иметь ни крыши, ни очага, ни даже родины. Это человек скитания, человек, галопирующий впереди человечества. А после этого скитания, после этого галопирования впереди человечества, соблюдя и исполнив свою задачу *katascopos*, киник должен вернуться. Он возвращается сказать правду (*appaggeilein talêthê*), сказать правду, добавляет Эпиктет, не позволяя парализовать себя страху.[5] Перед нами определение *parrêsia* как упражнения в высказывании правды, которую сообщают людям, никогда не позволяя себе быть пораженными страхом.

Теперь я обращусь к другой серии свидетельств у Лукиана, хорошо показывающих, насколько взаимосвязаны кинизм и практика *parrêsia*, до такой степени, что невозможно описать киника,

не ссылаясь на практику *parrêsia*. Лукиан неистово полемизировал против киников, зачастую давая весьма строгие портреты, к примеру, портрет Перегрина (мы вернемся к нему позже). Кроме того, он занимался сатирой в многочисленных текстах, посвященных критике философии. Один из них — знаменитый рынок жизней («Biôn prasis»),[6] где Лукиан великолепно рассказывает, как разные философы приходят на рынок продавать формулы жизни. Первым появляется Диоген, который приходит продавать киническую жизнь и просит не очень дорого (два обола). Он представляет ее и говорит, что это *alêtheias kai parrêsias prophetês* (пророк правды и *parrêsia*, правды и свободы слова).[7]

Лукиан, как я уже говорил, неоднократно нападал на киников. Однако у него есть по крайней мере один текст, благосклонный к киникам или во всяком случае к некому персонажу, представляющему афинский кинизм II в., — к Демонакту. У Лукиана мы находим похвалу Демонакту, и этот киник (это хороший киник, представляющий кинизм в достойной и приемлемой форме), помимо всего прочего, выступает как человек, говорящий правду, как человек *parrêsia*. Об этом ясно говорится в начале изображения Демонакта, когда Лукиан рассказывает, что Демонакт с детства чувствовал естественное влечение к философии[8] (мы к этому еще вернемся), вся проблема в естественности философской жизни [...*] А начав с этого, Лукиан напоминает, что *parrêsia* (вольная речь) и свобода навлекли на Демонакта ненависть, подобную той, с какой мог столкнуться Сократ, практикуя свою *parrêsia* в Афинах V в. У Демонакта были свои Мелет и Анит, обличавшие и обвинявшие его в безбожии.[9] Лукиан сближает Сократов процесс о безбожии с недавним процессом о безбожии Демонакта. Что показывает это дело о безбожии? Оно любопытно тем, что *parrêsia* играет здесь весьма конкретную роль: во-первых, если верить Лукиану, Демонакта упрекали в том, что он не приносит жертвы Афине и отказывается от посвящения в Элевсинские мистерии. Представ перед судом по этому двойному обвинению, Демонакт дает ответ (у него было больше шансов, чем у Сократа: он выпутался). Однако его ответ, по крайней мере тот, о котором сообщает нам Лукиан, весьма любопытен тем, что касается его отказа от посвящения в Элевсинские мистерии. Он говорит: в самом деле, я

---

* Отрывок неразборчив.

отказался от посвящения в Элевсинские мистерии. Потому что, говорит Демонакт, если верить Лукиану, одно из двух: либо Мистерии плохи, то, что там происходит, дурно, а в таком случае он должен сказать об этом публично, чтобы отвратить от них всех, кто еще не посвящен в них и питает пагубную идею или прискорбное намерение быть в них посвященным; или же Мистерии хороши, хорошо то, что там происходит, а значит, нужно привлечь к ним всех, кого только удастся убедить. Как в одном, так и в другом случае важнейшей функцией и ролью философа будет сказать всем правду об Элевсинских мистериях — хороши они или дурны. Он должен говорить об этом, должен это провозглашать, отвергать или, наоборот, привлекать к Элевсинским мистериям. Он должен делать это, говорит текст, *hupo philanthropias* («из любви к человеку»).[10] Его связь с человечеством, его функция благодетеля человечества [предполагает] *parrêsia* (свободу слова), подразумевая, что он откроет всю правду об Элевсинских мистериях. Таким образом, он не хотел быть посвященным, поскольку, будь он посвящен, он был бы обязан молчать. А он не может обязаться молчать, поскольку он киник, то есть человек *parrêsia*. Во всей этой серии текстов — а можно было бы привести не один десяток других — киник выступает как *prophetês parrêsias* (пророк свободоречья).

Вот только *parrêsia* эта (и здесь мы постоянно обнаруживаем другую существенную черту киников и их *parrêsia*) непосредственно связана с определенным образом жизни, весьма особенным и заслуживающим, как мне кажется, того, чтобы взглянуть на него поближе. В «Лахете» Сократ обладает *parrêsia*, смелостью говорить правду, тем мужеством, что [позволяет] совершенно свободно говорить даже с уважаемыми, старыми, почтенными, мужественными, достойными людьми вроде Никия и Лахета, лишь потому, что самой своей жизнью дал определенные свидетельства и гарантии. Как вы помните, Лахет, призывая подчиниться Сократову испытанию, говорил: что до меня, то одни *logoi* я люблю, а другие нет. От чего это зависит? От некой гармонии, от некой гомофонии между тем, что говорит человек, и тем, как он жил. Перед нами постановка проблемы высказывания истины в его отношении к самой жизни говорящего. Отношение между высказыванием истины и образом жизни у киников в каком-то смысле и впрямь определяется общими рамками этой гомофонии

между речью и жизнью, обозначенными в «Лахете». Однако, оставаясь в этих рамках, отношения между высказыванием истины и образом жизни у киников, как мне кажется, куда сложнее и конкретнее. Прежде всего потому, что в кинизме образ жизни — это не просто жизнь, показывающая и доказывающая некие добродетели, о наличии которых свидетельствовал и Сократ, таких как умеренность, мужество, мудрость. Образ жизни, который внутренне присущ *parrêsia*, предполагается ею, служит ей основанием, поддержкой, а также оправданием, характеризуется весьма конкретными формами и кодами поведения, формами весьма узнаваемыми. Когда позднее император Юлиан возьмется за киников вообще, а в частности за киника по имени Ираклий, злоупотребившего своими ролью и призванием, то обратится к нему со словами: на что тебе палка Диогена и его *parrêsia*?[11] Таким образом, палка и *parrêsia* взаимосвязаны. Киник пользуется *parrêsia* и носит палку.

В действительности эта палка в речи «Против Ираклия» — всего лишь один из элементов общеизвестного ансамбля, свидетельства о котором мы находим в Античности. Киник — это человек с палкой, человек с сумой, человек в плаще, человек в сандалиях или босой, человек с нечесаной бородой, грязный человек. К тому же, это человек бродяжничающий, не желающий нигде осесть, у него нет ни дома, ни семьи, ни очага, ни родины — вспомните текст, который я цитировал,[12] — и к тому же, это человек нищенствующий. И этот образ жизни составляет неразрывное целое с кинической философией, и это не просто похвальба, у нас есть много тому свидетельств. Например, у Диогена Лаэртского с этим связан брак, парадоксальная и оскорбительная свадьба Кратета и Гиппархии. Гиппархия хотела во что бы то ни стало сочетаться с Кратетом, философом-киником, не желавшим брака. Тогда Кратет, допеченный настойчивостью Гиппархии, заявившей, что покончит с собой, если не выйдет за него замуж, встал перед ней, разделся донага и сказал: вот твой муж, вот то, чем он владеет, решайся, ибо ты мне не жена, если не разделишь мой образ жизни.[13] Так что образ жизни, определяемый, очерчиваемый элементами, о которых я сейчас упомянул, является неотделимой частью философской практики киника. Этот образ жизни не просто соответствует какой-то там гармонии между речью и веридикцией киников. Он не исчерпывается функцией гомофонии вроде той, что мы на-

блюдали в «Лахете» между жизнью Сократа и использованием им *parrêsia*. Образ жизни (палка, сума, бедность, бродяжничество, нищенство) полностью зависит от *parrêsia*, от высказывания истины.

Во-первых, он выполняет инструментальные функции. Он выступает условием возможности говорить правду. Я только что упоминал текст Эпиктета, где киник играл роль *katascopos* (разведчика, шпиона). В самом деле, если хочешь быть шпионом человечества и возвращаться, чтобы открыто и смело рассказать правду обо всех опасностях, с которыми оно рискует столкнуться, и о том, где его подлинные враги, нужно быть ни к чему не привязанным. Чтобы сыграть роль изрекателя истины и пробуждать других, нужно быть свободным от всяких привязанностей. Эпиктет в 22-й беседе книги III говорит, что у киника не может быть семьи, поскольку, в сущности, его семья — весь род человеческий: «Человек, он родитель всех людей, мужчины — его сыновья, женщины — его дочери: он обращается так ко всем, так он печется обо всех».[14] А в параграфах 69—70 он говорит: «...Разве киник не должен быть ничем не отвлекаемым, всецело преданным служению богу, могущим проведывать людей, не связанным обязанностями профанов...?»[15] Как же ему соблюсти все эти обязанности, не утратив в себе «вестника, лазутчика и глашатая богов»? Чтобы быть *aggelos*, быть ангелом, чтобы выполнять ангелическую функцию,[16] чтобы выполнять катаскопическую функцию шпиона и разведчика, ему действительно нужно быть свободным от всякой привязанности. Следовательно, образ жизни есть условие возможности осуществлять *parrêsia*.

Во-вторых, этот образ жизни играет в отношении *parrêsia* и другую роль. Не только условия возможности, но и функции отсекания: отсекания всех бесполезных обязанностей, тех, что считаются обычными и принимаются всеми, тогда как выясняется, что они не обоснованы ни природой, ни разумом. И этот образ жизни как отсекание всех бесполезных условностей и предубеждений, очевидно, представляет собой своего рода общую чистку существования и убеждений, позволяющих явиться истине. Таков, например, знаменитый жест Диогена, анекдот о котором столько раз повторяли в Античности, — он мастурбировал на городской площади, говоря: да почему вы оскорбляетесь, сталкиваясь с мастурбацией, ведь речь идет об удовлетворении такой же

потребности, как потребность в еде?[17] Ведь ем-то я прилюдно. Так почему бы не удовлетворить прилюдно и эту потребность? Так что этот образ жизни выполняет эдакую отсекающую функцию по отношению к условностям и убеждениям.

Наконец, и самое главное, этот образ жизни, присущий кинникам, по отношению к истине, можно сказать, выполняет роль испытания. Он позволяет показать, что необходимо для человеческой жизни, или то, что составляет ее самую элементарную, самую простую суть. В этом смысле именно такой образ жизни своей независимостью, своей полной свободой показывает, какой должна быть жизнь. В то время как сократовский демарш, с которым мы сталкивались в «Алкивиаде», опирался на заботу о себе и состоял в том, чтобы через свой радикальный отрыв определить саму сущность души, здесь перед нами полная противоположность, которая представляет собой жизнь как таковую, жизнь как она есть, жизнь, какой она является в действительности и какой она выступает в самом жесте кинической жизни. В беседе 22-й книги III киник говорит: «Не жена, не дети, не какие-нибудь там хоромы, а только земля, небо и один потертый плащишко. Да чего мне недостает? Разве я не живу без печалей, разве я не живу без страхов, разве я не свободный?»[18]

Таким образом, кинизм не ограничивается тем, чтобы сводить или приводить в соответствие, в гармонию или гомофонию определенный тип речи и соответствующую высказанным в этой речи принципам жизнь. Кинизм связывает образ жизни и истину куда более точным, куда более конкретным способом. Он делает форму существования сущностным условием высказывания истины. Он делает форму существования редукционистской практикой, расчищающей место для высказывания истины. Наконец, он делает форму существования способом сделать так, чтобы в жестах, в телах, в манере одеваться, в манере вести себя проглядывала сама истина. В итоге кинизм делает жизнь, существование, *bios* тем, что можно назвать алетургией, манифестацией истины.

В связи с этой темой кинической жизни как манифестации, как жеста самой истины я хотел бы процитировать один текст, хотя и позднейший, но интересный. Он интересен тем, что, с одной стороны, показывает длительное существование кинизма, до самого конца Античности. А еще тем, что делает ощутимыми довольно значимые связи между кинизмом и христианством. И наконец,

тем, что вводит исключительно важный термин. Это текст Григория Назианзина (IV в.), из гомилии 25. В этой гомилии Григорий Назианзин, на тот момент пребывающий в Константинополе, хвалит некоего Максима, христианина египетского происхождения, который, родившись в христианской семье, на какое-то время ушел в пустыню, а его репутация святости и аскезы привлекла внимание епископа Александрийского, пославшего его в Константинополь. Григорий, руководивший в то время Константинопольским диоцезом, встречает его — в действительности дело кончится плохо, Максим станет еретиком, будет осужден, между ним и Григорием впоследствии разгорится жестокая борьба, ну да это неважно... [Итак], он знакомится с этим прибывшим из Египта человеком на почве монашества и аскетизма, он знакомится с этим Максимом, лично знакомым с аскетической жизнью и практикующим ее, и публично хвалит его. Он представляет его философским героем, представляет его настоящим киником. Разглагольствуя о Максиме, он говорит следующее: Он отринул безбожие киников (как станет известно позже, когда кинизм будет изучен лучше, действительно, было целое течение, господствовавшее в кинизме, связанное с безбожием или во всяком случае с недоверием и скептицизмом по отношению к богам и к некоторым религиозным практикам) и их безразличие к божеству, но взял у них умеренность, подобно собаке, лающей на других собак. А определив и охарактеризовав таким образом этого христианского аскета как философского героя, являющегося настоящим киником, обновившим в кинизме то, что является его подлинным и сущностным ядром, а именно умеренность и образ жизни, не зависящий от превратных убеждений и ложного неверия, Григорий Назианзин продолжает, обращаясь на сей раз к самому Максиму: Я уподобляю тебя собаке (сравнение с собакой, очевидно, как раз и указывает на подлинный кинизм, который Григорий хвалит в Максиме) не за твое бесстыдство, но за твою независимость (*parrêsia*). Не за то, что ты обжора, но за то, что ты живешь день за днем, не за то, что ты лаешь, но за то, что ты печешься о спасении душ.[19] И немного дальше добавляет: Ты самый лучший и самый совершенный из философов, ставший подвижником (martyr), свидетелем правды (*marturôn tês alêtheias*).[20] Понятно, что *marturôn* ([от глагола] *marturein*) означает не только мученика, как мы обычно понимаем этот термин. Здесь подразумевается свиде-

тельство правды. Однако мы видим, что в устах Григория это указывает не только на устное свидетельство кого-то говорящего правду. Речь идет о том, кто самой своей жизнью, своей собачьей жизнью, с того времени, когда он предался аскетизму, и до настоящего времени, своим телом, своей жизнью, своими жестами, своей умеренностью, своим отречением, своей аскезой свидетельствовал правду. Он подвергся испытаниям, он претерпел, он снес лишения, чтобы правда, так сказать, воплотилась в его жизнь, в его существование, стала его плотью.

Это выражение «*marturôn tês alêtheias*» (быть свидетелем правды) появляется поздно, однако мне кажется, что его можно использовать, чтобы охарактеризовать суть того, чем был кинизм на протяжении всей Античности, и уж конечно, то, какой будет разновидность кинизма, которую можно в разных обличьях обнаружить на протяжении всей истории Запада. Мученик (*martyr*) правды, понимаемый как «свидетель правды»: свидетельство, которое дается, проявляется, утверждается жизнью, образом жизни в самом конкретном и материальном смысле этого слова, свидетельство правды, даваемое через плоть, одежду, манеру поведения, образ действий, реагирование, поведение. Само тело правды становится видимым (и забавным) в определенном стиле жизни. Жизнь как непосредственное, яркое и необузданное присутствие истины — вот что проявляется в кинизме. А кроме того: правда как дисциплина, как аскеза и строгость жизни. Правдивая жизнь как жизнь в правде. Осуществлять в своей жизни и через свою жизнь скандал правды — вот что практиковалось в кинизме с самого его появления, которое можно отнести к IV в., к эллинистической эпохе, и на протяжении всего его существования, по меньшей мере до падения Римской империи — а я бы хотел показать, что гораздо дольше. Осуществлять в своей жизни и посредством ее скандал правды — вот что составляет ядро кинизма. А потому кинизм представляется мне достаточно важным моментом, заслуживающим внимания, если мы хотим написать историю отношений истины и субъекта. Вот почему я хотел бы теперь немного остановиться на вопросе о кинизме.

Логика, педагогика, правила всякого преподавания должны бы принудить меня теперь говорить о таком кинизме, который можно попытаться выделить, вычленить из античных текстов, чтобы затем попытаться рассказать если не его историю, то по крайней

мере некоторые ее эпизоды. Я же намереваюсь поступить противоположным образом, не пытаясь непрестанно говорить вам об античной философии. Я намерен сделать обратное и попытаться показать вам, почему и как кинизм оказывается не просто какой-то частной, особенной и в конечном итоге забытой фигурой античной философии, как это часто представляется, но историческая категория, в разных формах, с разными целями пронизывающей всю западную историю. Это кинизм, неразрывно связанный с историей западных мысли, жизни и субъективности. На следующем часе я хотел бы бегло упомянуть об этом трансисторическом кинизме. А потом, в следующий раз, вернуться к тому, что можно рассматривать как историческое ядро кинизма в Античности.

Примечания

[1] В двух первых лекциях курса 1982 г. Фуко подробно анализировал этот диалог (см. «Герменевтику субъекта»).

[2] Развитие этой мысли см. в лекции от 13 января 1982 г. (L'Herméneutique du sujet. Éd. citée. P. 68—70 (Герменевтика субъекта. С. 85—87)).

[3] «А все, что я слушал во время его бесед, вот это я и постарался, записывая по возможности дословно, сохранить для себя на будущее как воспоминания о его образе мыслей и прямоте (*dianoias kai parrêsias*)». (Lettre d'Arrien à Lucius Gellius // Épictète / Trad. J. Souilhé. T. I. Paris: Les Belles Lettres, 1943. P. 4 (Письмо Арриана Геллию // Эпиктет. Беседы / Пер. Г. А. Тароняна. М.: Ладомир, 1997. С. 39)). Первый анализ этого текста см. в лекции от 3 марта 1982 г. (L'Herméneutique du sujet. P. 349—350 (Герменевтика субъекта. С. 395—396)).

[4] *Diogène Laerce.* Vies et doctrines des philosophes illustres / Trad. M.-O. Goulet-Cazé. Éd. citée. Livre VI. § 69. P. 736 (*Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 235).

[5] «Киник ведь действительно лазутчик (*katascopos*) того, что людям дружественно и что враждебно. И он должен, тщательно разведав, прийти и сообщить истинное положение (*appaggeilein talêthê*), ни страхом не пораженный, так чтобы из-за этого донести о несуществующих врагах, ни каким-нибудь иным образом под влиянием представлений не впав в смятение или в замешательство» (Épictète. Entretiens. Livre III, entretiens 24—25. Éd. citée. P. 73 (*Эпиктет.* Беседы. С. 188)).

[6] Les Sectes à l'encan // Œuvres completes de Lucien de Samosate. T. I / Trad. E. Talbot. Paris: Hachette, 1912. P. 199—214 (*Лукиан Самосатский.*

Продажа жизней / Пер. Н. П. Баранова // Соч. В 2 т. Т. 2. СПб.: Алетейя, 2001. С. 228—240).

[7] «...Я хочу быть пророком правды и свободы слова» (*alêtheias kai parrêsias prophetês*) (Id. § 8. P. 203 (Там же. С. 231)).

[8] «...Он был движим собственной устремленностью к прекрасному и с малолетства присущей ему любовью к философии» (*Lucien*. Démonax // Œuvres completes... T. I. Éd. citée. § 3. P. 525 (*Лукиан*. Жизнеописание Демонакта / Пер. Н. П. Баранова // Соч. Т. 2. С. 412)).

[9] «...И толпа возненавидела его не меньше, чем Сократа, за прямоту речи и независимость мысли» (Id. § 11. P. 527 (Там же. С. 413)).

[10] Id. (Там же).

[11] *Julien* (l'Emperor). Contre Héracleios, 225b—c // Œuvres completes. T. II–1 / Trad. G. Rochefort. Paris: Les Belles Lettres, 1963. § 19. P. 71 (Император Юлиан. К Ираклию кинику / Пер. Т. Г. Сидаша // Соч. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. С. 234—235).

[12] «Посмотрите на меня, я без дома, без города, без имущества, без раба. Я сплю на голой земле. Не жена, не дети, не какие-нибудь там хоромы, а только земля, небо и один потертый плащишко» (*Épictète*. Entretiens. III, XXII, 47—48. P. 77 (*Эпиктет*. Беседы. С. 190)).

[13] *Diogène Laërce*. Vies et Doctrines... / Trad. M.-O. Goulet-Cazé. Livre VI. § 96. P. 760 (éd. R. Genaille, p. 44) (*Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 244).

[14] *Epictète*. Entretiens. III, XXII, 81. P. 82 (*Эпиктет*. Беседы. С. 193).

[15] Id. III, XXII, 69—70. P. 80 (Там же. С. 192).

[16] «...Истинный киник... должен знать, что он послан к людям как вестник (*aggelos*) от Зевса...» (Id. III, XXII, 23. P. 72 (Там же. С. 188)).

[17] *Diogène Laërce*. Vies et Doctrines... / Trad. M.-O. Goulet-Cazé. Livre VI. § 46. P. 722 et VI, 69. P. 736) (*Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 228 и 235—236).

[18] *Épictète*. Entretiens. III, XXII, 48. P. 77 (Эпиктет. Беседы. С. 190).

[19] Grégoire de Nazianze. Discours, 24—26 / Trad. J. Mossay. Paris: Éd. du Cerf (coll. «Sources chrétiennes». N 284), 1981; см. речь 25: «Приступи, мой Философ и мудрец... Приступи, пес; назову так не за бесстыдство, но за дерзновение, не за прожорство, но за то, что ограничиваешься насущным; не за лаяние, но за обережение доброго, за неусыпность в охранении душ, за то, что ласкаешься ко всем, которые тебе — свои по добродетели, а лаешь на всех чужих!» (1200B, 25, I, 2. P. 159 (Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. В 6 т. Т. 2. М.: Изд-во Моск. дух. академии, 1843. С. 268)).

[20] «Итак, приступи, наилучший и превосходнейший из Философов (присовокуплю даже) и из свидетелей истины (*marturôn tês alêtheias*)!» (Id. 1200A, 25, I, 1. P. 159 (Там же. С. 267)).

Лекция от 29 февраля 1984 года
Второй час

Гипотезы о потомстве кинизма. — Религиозное потомство: христианский аскетизм. — Политическое потомство: революция как стиль жизни. — Эстетическое потомство: современное искусство. — Антиплатонизм и антиаристотелизм современного искусства.

Надеюсь на вашу снисходительность. То, что я намерен вам теперь предложить, — не что иное, как прогулка, экскурс, пробежка. Представьте, что можно работать в группе или что вы хотите написать книгу о цинизме как нравственной категории западной культуры: что бы вы сделали? Я предвосхищаю такого рода исследование, вот что я делаю... В следующий раз мы вернемся к историческому кинизму (кинизму Античности), а для того чтобы настроиться на кинизм в эти последние недели, я хочу предложить вам вот что.

Кинизм довольно охотно представляют не просто маргинальной, а несколько анекдотической фигурой для античной философии. На то существует несколько причин. Прежде всего, конечно, сильнейшее отторжение (мы к нему еще вернемся) кинизма в Античности, или во всяком случае то обстоятельство, что институированная, институциональная, признанная философия всегда относилась к кинизму двойственно, стараясь усмотреть в нем целый ряд осуждаемых, презираемых, неистово критикуемых практик, но кроме того — некоторое ядро, якобы бывшее ядром кинизма, заслуживавшее того, чтобы его сохранить. Такое отношение к кинизму в Античности было нередким и, разумеется,

имело большое значение для его дальнейшего отторжения. Другая причина в том, что некоторые античные философии — такие, как философии Платона, Аристотеля, а в какой-то мере, хотя и не столь явно, и стоицизм, — стали для западной мысли важнейшими и определяющими доктринами. Очевидно, кинизма это не касалось просто потому, что нам известно слишком мало киниче-ских текстов, хотя те и существовали в достаточно большом количестве, [а] также потому, что теоретическая конструкция кинизма, по-видимому, даже в Античности была крайне примитивна. Таким образом, киническая доктрина, можно сказать, исчезла. Но нельзя ли сказать, что кинизм, подобно стоицизму, подобно эпикурейству, а главное, подобно скептицизму (с этим нужно будет разобраться поподробнее), передавался, имел продолжение скорее как отношение, как образ жизни, нежели как доктрина? А значит, историю кинизма можно представить опять-таки не как учение, но, скорее, как отношение и образ жизни, имевшие, разумеется, свои основания и в своем собственном дискурсе оправдывавшие и объяснявшие себя. С этой точки зрения, как мне кажется, можно провести историю кинизма через века, от Античности и до нас.

Что до работ, [касающихся] этой долгой истории кинизма, я должен сказать, что их почти нет. Насколько мне известно, только в немецких текстах присутствуют ссылки на проблему кинизма в его длительном историческом существовании и главным образом в сочинениях, посвященных отношениям между кинизмом, так сказать, современным (цинизмом в современной европейской мысли и культуре) и кинизмом античным. Следовало бы заняться более основательными поисками. Теперь мне это ясно. Среди немецких текстов это, во-первых, текст Тиллиха 1953 г., который называется «Der Mut zum Sein» (мужество быть, или мужество к бытию)[1] и отсылка которого к Ницше столь же очевидна (воля к власти, мужество быть), как и отсылка к экзистенциализму. В этом тексте мы обнаруживаем различие — не знаю, впервые ли оно появляется, во всяком случае здесь оно вполне отчетливо, — между *Kynismus* и *Zynismus*. Тиллих использует термин *Kynismus* для обозначения античного кинизма, который он определяет и характеризует как критику киниками современной им культуры с позиций природы и разума. А кроме того, он утверждает, что этот кинизм разительно отличается от современного *Zynismus*, современ-

ного цинизма, о котором он говорит, что это мужество быть самому себе творцом. В книге 1966 г. «Parmenides und Jona»[2] Хайнрих воспроизводит это различие между *Kynismus* и *Zynismus* и посвящает очень интересную главу (если мне не изменяет память, в самом начале своей книги) долгой истории кинизма, опять-таки противопоставляя античный *Kynismus* и современный *Zynismus*. Античный *Kynismus*, по его мнению, был — как ответ на разрушение города и политической общности классической Античности — формой самоутверждения, которая, не желая больше опираться на политические и общественные структуры античной жизни, искала себе основание и опору [в] животности. Утверждение себя как животного — вот что, согласно Хайнриху, было ядром античного *Kynismus*, тогда как современный *Zynismus*, *Zynismus* новой Европы, подобно античному *Kynismus*, является самоутверждением — он правомерно отмечает родство или по крайней мере преемственность по отношению к опыту киников, однако это самоутверждение не опирается на животность, но осуществляется перед лицом абсурда и всеобщей бессмыслицы. Третий текст, на который можно сослаться, это книга Гелена, озаглавленная «Moral und Hypermoral».[3] В первой главе он определяет кинизм как индивидуализм, утверждение я (*Ichbetonung*). Наконец, четвертая книга, с которой я не знаком, о которой мне сообщили лишь недавно, вышла в прошлом году в Германии у Зуркампа, ее автор некий Слотердайк, и она носит торжественное название «Kritik der zynischen Vernunft» («Критика цинического разума»).[4] Никакой критики разума нам не избежать, ни чистого, ни диалектического, ни политического, так что теперь вот «критика цинического разума». Это книга в двух томах, о которой я ничего не знаю. Я слышал, скажем так, самые противоположные отзывы об этой книге. Как бы то ни было, в современной, послевоенной немецкой философии мы находим целую проблематизацию кинизма в его древних и современных формах. Несомненно, следует выяснить несколько подробнее, почему и как современные немецкие философы ставят эту проблему.

Я остановлюсь на первых трех из названных текстов, поскольку с четвертым я не знаком, и мне представляется, что по поводу этих интерпретаций, которые по меньшей мере весьма любопытным образом ставят проблему кинизма как трансисторической категории, тем не менее, можно сделать несколько замечаний.

Прежде всего, мне кажется, эти авторы систематически противопоставляют кинизм в общем положительный, то есть кинизм античный, кинизму отрицательному, то есть современному цинизму. Сталкиваясь с этим, стоило бы подчеркнуть, что кинизм, даже в его античной форме, всегда воспринимался в античной культуре весьма двойственно, о чем я вам только что напоминал. И потом, если мы хотим выяснить подлинные масштабы кинизма как формы существования в христианской Европе и в Европе современной, нельзя просто взять и огульно вынести о нем отрицательное суждение. Мне кажется, эти первые три исследования (не буду говорить о четвертом) основываются на гипотезе о существовании значительного разрыва между античным кинизмом и современным цинизмом, словно бы не существовало переходных состояний, а эти две формы, будучи более или менее родственными, противостояли друг другу. Если у кинизма была долгая, непрерывная история, предполагающая, разумеется, различные формы, разные практики, стили существования, модулируемые в соответствии с различными схемами, легко показать перманентное существование того, что может оказаться кинизмом, пронизывающим всю европейскую культуру.

Наконец, и это самое главное, в этих интерпретациях, будь то у Гелена, у Хайнриха или у Тиллиха, кинизм неизменно предстает как какой-то индивидуализм, самоутверждение, выпячивание частной жизни, жизни природной и животной, во всяком случае жизни в ее исключительности либо как противопоставление, реакция на распад социальных структур Античности, либо при столкновении с абсурдностью современного мира. Как бы то ни было, ядро кинизма всегда составляют индивид и индивидуализм. Сосредоточивая анализ кинизма на теме индивидуализма, мы, [впрочем], рискуем упустить то, что, на мой взгляд, является одним из главных [его] измерений, то есть составляющую ядро кинизма проблему взаимоотношений между формами существования и манифестацией истины. Такая форма существования, как скандальная жизнь по истине — вот что, на мой взгляд, составляет сердцевину кинизма, по крайней мере наряду с тем общеизвестным индивидуализмом, который мы привыкли находить столь часто и так некстати. Итак, если рассматривать долгую историю кинизма исходя из темы жизни как скандала, связанного с истиной, или стиля жизни, образа жизни как того, в чем проявляется истина

(*bios* как алетургия), мне кажется (это всего лишь гипотеза, над которой нужно работать), что в этом случае можно многое выявить и многое проследить. Мы увидим по меньшей мере три фактора, три элемента, которые через всю долгую историю Европы, от христианской Античности и до современного мира пронесли, опять-таки, в различных формах, киническую схему, кинический способ существования.

Первое основание для переноса и проникновения кинического образа жизни в христианскую Европу, разумеется, было [создано] самой христианской культурой, практиками и институциями аскетизма. В христианском аскетизме было нечто, что, как мне кажется, долгое время, на протяжении веков, продвигало кинический образ жизни по Европе. О том, что [аскетические практики] античного христианства выступали в качестве свидетельства истины, о том, что христианский аскет стремился к воплощению истин в самих практиках аскезы на манер киников — на этом сходится целый ряд свидетельств. У нас есть тысяча [примеров] такой тесной близости между развиваемой киниками практикой свидетельствования, страдания за правду, и христианской аскезой тоже как свидетельствованием истины (хотя речь и идет о другой истине). Один из самых первых обнаруживается у Лукиана, когда речь идет о Перегрине. Перегрин был философом-киником, и Лукиан рассказывает о его театральной смерти. Кажется, он заживо сгорел на олимпийских играх.[5] И об этой смерти Лукиан пишет весьма жестокий текст, где рассказывает о жизни Перегрина и о том, что в то время он был христианином и усердно практиковал все отречения, характеризующие христианскую жизнь. Зачем? Из верности и повиновения тому, кого Лукиан называет софистом, распятым в Палестине.[6] Таким образом, Перегрин — это киник, обратившийся в христианство, или христианин, ставший киником. Во всяком случае схождение двух форм жизни достаточно тесное, чтобы такой человек, как Лукиан, очевидно, довольно далекий от этих проблем, довольно враждебно настроенный по отношению ко всем этим практикам, не затруднился смешать их. Таким же образом позднее и Юлиан, критикуя киников, будет подчеркивать близость между кинической жизнью и жизнью христианской. Замечательно, что и святой Августин, к примеру, будет упоминать об этой проблеме киников в тексте, который я хочу процитировать. Это отрывок из «Града

Божьего» (книга XIX), где ставится вопрос: можно ли допустить в христианскую общину и признать христианином того, кто ведет кинический образ жизни (это говорит в пользу того, что кинический образ жизни практиковался до появления христианских общин, или во всяком случае что люди, ведущие кинический образ жизни, желали и стремились интегрироваться в христианские общины)? Святой Августин отвечает: «Но града этого вовсе не касается, какого кто держится внешнего образа и обычая жизни, лишь бы это не было против множественных заповедей и против той веры, которая приводит к Богу. Поэтому и самих философов, когда они становятся христианами, он заставляет переменить не одежду и образ жизни, вовсе не препятствующие религии, а ложные догмы».[7] Поучение Августина понятно: если учение верно, в христианскую общину вполне возможно принять того, кто ведет киническую жизнь, носит киническое одеяние и выглядит как киник. У святого Иеронима, например («Против Иовиниана», книга II, параграф IV, глава 14), можно найти рассуждение о смерти Диогена, настоящую похвалу. Он призывает христиан быть не хуже такого философа, как Диоген.

При начале христианства имело место весьма ощутимое взаимоналожение кинической практики и христианской аскезы, и в этом нет ничего удивительного. Но при этом следует заметить, что кинический образ жизни весьма долгое время передавался через христианскую аскезу и монашество. И хотя явные отсылки к кинизму, к киническим доктрине и жизни, как и сам термин «собака» применительно к кинизму Диогена исчезают, тем не менее многие темы, взгляды, формы поведения, которые можно было наблюдать у киников, будут встречаться во многих духовных движениях Средних веков. В конце концов, нищенствующие ордены — люди, которые, бросив все, надев самую грубую и простую одежду, уходят босыми, чтобы позаботиться о собственном спасении, и выступают с обличениями, известными своей резкостью,[8] — фактически воскрешают манеру поведения, присущую киникам. Францисканцы с их бедностью, бродяжничеством, нищенством в каком-то смысле были киниками средневекового христианства. Что касается доминиканцев, то, как известно, они сами себя и называют *Domini canes* (псы Божьи). Хотя вполне вероятно, что сближение с античным кинизмом имело место лишь *a posteriori*, фактически он выступал как модель, передаваемая и

реактивируемая через христианство. Можно найти множество других примеров [этой реактивации] в более или менее еретических движениях, процветавших и развивавшихся в Средние века. Робера д'Арбрисселя, духовного лидера, имевшего большое влияние на Западе Франции, в Анжу и Турени, в конце XI в. описывают следующим образом: одетый в лохмотья, босым он ходил из одного городка в другой, борясь с нравственным упадком духовенства и призывая всех христиан покаяться. А движение вальденсов описывается так: у них нет постоянного обиталища, они скитаются по двое, подобно апостолам (*tanquam Apostolicum*), подражая своей наготой наготе Христа (*nudi nudum Christum sequentes*). Эта тема (подражать своей наготой наготе Христа, подражать своей наготой наготе Креста) была очень важна для всей христианской духовности, она отсылает, по крайней мере имплицитно, к знаменитой кинической наготе с ее двойным смыслом одновременно образа жизни в полной наготе и, через эту наготу, манифестации правды о мире и о жизни. Выбор жизни как оглашения правды, обнажение жизни как способа делать из своего тела зримый театр правды, что на протяжении всей истории христианства, по-видимому, было не просто темой, но исключительно живучей, напряженной, устойчивой практикой, нацеленной на реформы и противостоящей церкви, ее институтам, ее обогащению, ее безнравственности. Существовал христианский кинизм, антиинституциональный кинизм, кинизм, который я бы назвал антицерковным, чьи еще живые формы и следы ощущались накануне Реформации, во время Реформации, в самой протестантской Реформации и даже в католической Контрреформации. Следовало бы написать такую долгую историю христианского кинизма.

Во-вторых, было бы интересно, обращаясь к более близким временам, проанализировать другой способ быть киником, при котором кинизм понимается как образ жизни, связанный с оглашением правды. Его можно обнаружить как в религиозных институциях и практиках, так и в практиках политических. Разумеется, я думаю о революционных движениях или по крайней мере о некоторых из этих движений, относительно которых, впрочем, известно, что они многое заимствовали у христианской духовности, в самых разных формах, ортодоксальных или нет. Кинизм, идея такого образа жизни, который представляет собой нелице-

приятную, жесткую, скандальную манифестацию истины, являлся и является частью революционной практики и форм, принимаемых революционными движениями на протяжении XIX в. Революция в модерном европейском мире — это известный факт, а мы об этом говорили, кажется, в прошлом году, — была не просто политическим проектом, она была также образом жизни. Вернее, она служила принципом, определяющим некий образ жизни. Если ради удобства называть «активизмом» ту манеру, что определяла, характеризовала, организовала, регламентировала жизнь как революционную деятельность, или революционную деятельность как жизнь, то можно сказать, что активизм как революционная жизнь, как жизнь, полностью или отчасти посвященная революции, в Европе XIX и XX вв. приняла три основные формы. Две из них более известны (самая старая и самая новая), но мне интересна третья.

[Во-первых, мы находим] революционную жизнь в форме социального инстинкта (socialite) и тайны (союзы, заговоры против существующего и видимого общества, создание невидимой общности, построенной по милленаристскому принципу или с милленаристской целью). Очевидно, что эта сторона революционной жизни в XIX в. была весьма значимой.

Во-вторых, другая крайность — активизм в форме уже не тайного общества, но видимой, признанной, институализованной организации, стремящейся утвердить свои цели и динамику в социальном и политическом пространстве. Это активизм, уже не скрывающийся в тайном обществе, но проявляющийся, обретающий признание своей революционной функции в синдикалистских организациях или в политических партиях.

Третий же, самый важный способ быть активистом — это активизм как свидетельствование жизнью, стилем существования. Этот стиль существования, присущий революционному активизму и удостоверяемый жизнью, порывает, должен порывать с условностями, привычками, ценностями общества. Самой своей зримой формой, своей постоянной практикой и своим непосредственным существованием он должен прямо заявить о конкретной возможности и очевидной ценности другой жизни, которая есть подлинная жизнь. Здесь, в самом центре этого опыта, революционных жизни и активизма мы обнаруживаем эту столь значимую и вместе с тем столь загадочную и интересную тему —

подлинную жизнь, проблему которой поставил уже Сократ и тематика которой, как мне представляется, проходит через всю западную [мысль].

Революционная жизнь, жизнь как революционная деятельность имеет три разновидности: тайная общность, институализованная организация, а еще свидетельствование жизнью (свидетельствование подлинной жизни самой жизнью). Эти три аспекта революционного активизма (тайное общество, организация и стиль существования) постоянно присутствовали в XIX в. Но очевидно, что значимость у них всегда была разная. Схематично можно сказать, что они господствовали поочередно: аспект тайного общества явно доминировал над революционными движениями в начале XIX в.; аспект организации стал важнейшим в последней трети XIX в., когда произошла институализация политических партий и синдикатов; а аспект свидетельствования жизнью, скандала революционной жизни как оглашения правды был господствующим преимущественно в движениях, возникших в середине XIX в. Разумеется, здесь нужно обратиться к Достоевскому, а вместе с Достоевским — к русскому нигилизму; а после русского нигилизма — к европейскому и американскому анархизму; кроме того, к проблеме терроризма и к тому, как анархизм и терроризм, будучи практикой отдания жизни за правду (бомба, убивающая и того, кто ее закладывает) предстают как некое драматическое и неистовое достижение предела мужества истины, как один из основополагающих принципов жизни по истине, основания которого заложили греки и греческая философия. Идти к правде, манифестировать правду, заставлять правду восторжествовать вплоть до того, чтобы расстаться с жизнью или пролить кровь других — вот что составляет преемственность во всей европейской мысли.

Однако когда я говорю, что этот аспект свидетельствования жизнью доминировал в XIX в., что он обнаруживается преимущественно в тех движениях, что идут от нигилизма к анархизму или к терроризму, я не хочу сказать, будто этот аспект напрочь исчез и был всего лишь исторической фигурой в истории европейской революционности. В действительности мы непрестанно видим, как вновь появляется эта проблема жизни как провозглашения истины. [Тем самым] мы видим, как с изрядным постоянством встает проблема революционного стиля жизни того, что

можно назвать левизной. Возрождение левизны как постоянная тенденция революционных европейских мысли и проекта всегда осуществлялось с опорой на измерение не организации, но активизма, связанного с тайным обществом или стилем жизни, а порой тайное общество парадоксально проявляло себя и делалось видимым в скандальных формах жизни. Впрочем, не следует полагать, что когда революционность принимает организованную форму политических партий, тайный характер и характер стиля жизни, жизни как провозглашения истины, совершенно исчезают. Очевидно, стоило бы предпринять более подробный анализ революционных партий во Франции (социалистической партии и партии коммунистической). Было бы интересно посмотреть, как в коммунистической партии ставилась проблема стиля жизни, как она ставилась в 1920-е гг., мало-помалу изменялась, перерабатывалась, модифицировалась и в конце концов оказалась перевернута, поскольку достигнутый результат был парадоксальным, однако в каком-то смысле это лишь подтверждает значимость стиля жизни и манифестации правды активистской жизнью. На сегодняшний день все формы, все стили жизни, которые могли бы иметь значимость скандальной манифестации нелицеприятной правды, были изгнаны, однако тема стиля жизни тем не менее остается весьма важной для активизма Французской коммунистической партии, в виде, так сказать, вывернутого наизнанку приказа принимать и упрямо и зримо утверждать стилем своей жизни все общепринятые ценности, самые обыкновенные поступки и самые традиционные схемы поведения. Так что скандал революционной жизни — как образа жизни, который, порывая с тем, как принято жить, показывает истину, свидетельствует о ней, — в институциональных структурах Французской коммунистической партии обернулся утверждением общепринятых ценностей, обыкновенных привычек, традиционных схем поведения, в противоположность буржуазному декадансу или левацкому безумию. Насколько мне известно, подобное исследование стиля жизни в европейских революционных движениях никогда не предпринималось, а между тем им стоило бы заняться: как идея кинизма в революционной жизни, представляющей собой провозглашение нелицеприятной истины, противостояла определению конформности существования как условия активизма в партиях, называемых революционными. Вот что должно было бы стать объектом исследования.

После религиозных движений Средних веков, да и более поздних, [после] политической практики XIX в. был, мне кажется, в европейской культуре третий значимый двигатель кинизма или образа жизни как провозглашения истины. Мы находим его в искусстве. Его история была очень долгой и сложной. Конечно, пришлось бы забраться очень далеко, ибо совершенно ясно, что, сколь бы жесткой ни была в Античности оппозиция кинизма всевозможным правилам поведения и культурным и социальным ценностям, в Античности существовали кинические искусство и литература. Сатира и комедия часто бывали пронизаны киническими темами, а то и сами в какой-то мере составляли главную область выражения для кинических тем. В средневековой и христианской Европе целое направление литературы следовало бы рассматривать как своего рода киническое искусство. Это касается прежде всего фаблио, а также той литературы, что исследовал Бахтин,[9] занимаясь преимущественно праздником и карнавалом, но связанной, как мне кажется, и с манифестацией кинической жизни: проблема отношений между праздником и кинической жизнью (жизнь в наготе, грубая жизнь, жизнь, скандально утверждающая истину). Здесь сходится множество тем, касающихся карнавала и карнавальной практики. Но я полагаю, что особенно значимым вопрос о кинизме становится в современном (moderne) искусстве. Современное искусство было и еще будет для нас двигателем кинического образа жизни, двигателем принципа связанности образа жизни и манифестации истины, двояким способом.

Во-первых, в конце XVIII и на всем протяжении XIX в. — насколько мне известно, но здесь опять-таки необходимы исследования — появляется совершенно небывалая для европейской культуры вещь: жизнь художника. [И тем не менее] мысль о том, что художник, будучи художником, может вести лишь особенную жизнь, что его нельзя мерить обычными мерками и нормами, вполне прижилась. Достаточно прочесть, к примеру, «Жизнь художников» Вазари[10] или автобиографию Бенвенуто Челлини.[11] Здесь очень отчетливо, очень ясно просматривается мысль о том, что художник, будучи таковым, не может жить такой же жизнью, как прочие. Нагая жизнь совершенно несоизмерима с остальными. Однако в XVIII—начале XIX в. появляется нечто новое, отличное от того, что можно было обнаружить в эпоху Ренессанса у Вазари. Это мысль (современная, я полагаю) о том, что жизнь ар-

тиста самой формой, которую она принимает, должна составлять некое свидетельствование о том, что такое искусство в его истине. Жизнь артиста должна быть не только достаточно своеобразной, чтобы он мог создавать свои произведения, она должна еще быть, так сказать, манифестацией искусства в самой своей истине. Эта тема жизни художника, столь важная для всего XIX в., основывается, по сути, на двух принципах. Первый: искусство может придать жизни форму, оторванную от всех прочих, форму подлинной жизни. А еще другой принцип: принимая форму подлинной жизни, жизнь в свою очередь служит залогом того, что всякое произведение, укорененное в ней, прорастающее из нее, действительно принадлежит к династии и сфере искусства. Таким образом, мне представляется, что эта идея жизни художника как условия создания произведения искусства, аутентификация произведения искусства, само творчество является способом возродить в другую эпоху, в другом обличье, и конечно, в другой форме кинический принцип жизни как манифестации скандального разрыва, когда истина становится ясной, проявляет себя и воплощается.

Но это еще не все, есть и другая причина тому, что искусство в современном мире является носителем кинизма. Мысль о том, что само искусство, идет ли речь о литературе, о живописи, о музыке, должно установить с реальностью отношения, которые не сводятся к украшательству или имитации, но представлять жизнь во всей ее наготе, неприкрашенной, без шелухи, выведенной на свет, во всей грубости. Эта практика искусства как выставления жизни во всей грубости и наготе — вот что становится все более и более ощутимым с середины XIX в. Искусство (Бодлер, Флобер, Мане) становится местом вторжения низменного, низкого, того, что в культуре не имело права или по крайней мере возможности для выражения. В этом смысле можно говорить об антиплатонизме современного искусства. Если вы видели выставку Мане этой зимой,* вам должно быть ясно: присущий современному искусству ан-

---

* Здесь Фуко ссылается не на грандиозную ретроспективу Мане в Гран Палас (22 апреля—1 августа 1983 г.), а скорее на выставку в Центре Жоржа Помпиду («Здравствуйте, господин Мане»), которая проходила с июня по октябрь 1983 г. и представляла, зачастую в весьма провокационной манере, вариации на темы произведений Мане, предложенные другими современными художниками.

типлатонизм, в котором заключался грандиозный скандал Мане и который, как мне кажется, характерен для всякого возможного в настоящее время искусства, был глубинной тенденцией, обнаруживающейся от Мане до Фрэнсиса Бэкона, от Бодлера до Сэмюэла Беккета или Берроуза. Антиплатонизм: искусство как место вторжения низменного, жизни, выставляемой во всей ее наготе.

Тем самым искусство устанавливает с социальными нормами, с эстетическими ценностями и канонами полемическое отношения сворачивания, отторжения и агрессии. Благодаря этому современное искусство начиная с XIX в. представляет собой бесконечное движение, в котором каждое правило дедуцируется, выводится, вытекает из всякого предыдущего действия и отвергается всяким последующим. Во всякой форме искусства присутствует некий перманентный кинизм в отношении к общепринятому искусству. Это можно назвать антиаристотелианской чертой современного искусства.

Современное искусство — анти-платоническое и антиаристотелианское: обращение к низменному, выставление жизни во всей ее наготе; постоянное отвержение и отказ от принятых форм. Современное искусство в этих двух аспектах выполняет функцию, которую можно назвать по сути своей антикультурной. В консенсусе культуры мужество искусства противостоит его варварской истине. Современное искусство — это кинизм в культуре, это кинизм культуры, обернувшейся против самой себя. В нашем современном мире самые интенсивные формы высказывания истины, обладающие мужеством и рискующие задеть за живое, концентрируются если не исключительно, то главным образом на искусстве. А потому, как мне представляется, можно написать историю кинического подхода, кинической практики, кинизма как образа жизни, связанного с манифестацией истины. Можно связать ее как с современным искусством, так и с революционными движениями, точно так же как с христианской духовностью. Прошу меня простить за этот обзор, за эти заметки, это то, что остается возможным. В следующий раз мы вернемся к более серьезным вещам, касающимся античного кинизма. Спасибо.*

---

* Фуко не стал озвучивать весьма значимый фрагмент из рукописи, которая продолжается следующим образом:

«...Очевидно, в связи с этим следовало бы проработать много вопросов: самый генезис этой функции искусства как кинизма в культуре. Увидеть в „Племяннике Рамо" первые предвестья этого процесса, который станет прозрачным в XIX в. Скандал вокруг Бодлера, Мане, (Флобера?); отношения между кинизмом искусства и революционной жизнью: близость, влечение одного к другому (постоянное стремление связать революционное мужество говорить правду с насилием искусства как буйного вторжения правды); но также их принципиальная несходимость, связанная с тем обстоятельством, что в то время как киническая функция располагается в самом центре современного искусства, в революционном движении, как только в нем начинают преобладать организационные формы, она оказывается всего лишь маргинальной: когда революционные движения организуются в партии, а партии определяют „правильную жизнь" как безупречное соответствие нормам, как социальное и культурное единообразие. Очевидно, что, вовсе не связывая их, кинизм становится точкой несходимости между *êthos*'ом современного искусства и *êthos*'ом, присущим политической практике, революционным *êthos*'ом. Можно сформулировать тот же вопрос иначе: как кинизм, который в Античности был, по-видимому, довольно популярным и распространенным движением, в XIX и XX вв. стал одновременно элитарным и маргинальным и в то же время значимым для нашей истории, хотя сам термин цинизм употребляется лишь в негативном значении. Добавлю еще вот что: кинизм можно сближать с другой формой греческой мысли — со скептицизмом. Это тоже скорее стиль, нежели доктрина, образ жизни, действий и речи; кроме того, это этическая связь с истиной; связь жизни, действий и речи; связь с испытанием, проверкой, сомнением в принципах. С одним весьма существенным отличием: скептицизм связан с испытанием, систематически разворачивающимся в области знания и по большей части оставляющим в стороне практические следствия, тогда как кинизм главным образом сосредоточен на практике, оставаясь безразличным или равнодушным к теории и принимая основные принципы. Тем не менее сочетание цинизма и скептицизма в XIX в. стало принципом „нигилизма", понимаемого как образ жизни, некоторым образом причастный к истине. Следует отказаться от привычки понимать нигилизм так, как это делается сегодня: либо как судьбу западной метафизики, от которой можно уйти, лишь вернувшись к тому забвению, что сделало возможной эту метафизику, либо как угар декаданса, настигшего западный мир, больше не способный поверить в собственные ценности. Прежде всего нигилизм нужно рассматривать как весьма конкретную историческую фигуру XIX и XX вв., что, впрочем, не означает, что мы не должны вписывать его в долгую историю того, что ему предшествовало и подготавливало его — скептицизма и кинизма. И потом, его нужно рассматривать как эпизод или, скорее, как исторически ситуированную форму проблемы, издавна стоящей перед западной культурой — проблемы связи между волей к истине и стилем существования.

Примечания

[1] *Tillich P.* Der Mut sum Sein. Stuttgart: Steingruben, 1953. Rééd. Berlin: De Gruyter, 1991 // Le Courage d'être / Trad. J.-P. Le May. Paris: Le Cerf, 1999.

[2] *Heinrich K.* Parmenides und Jona. Frankfurt/Mein: Suhrkamp, 1966.

[3] *Gehlen A.* Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik. Frankfurt/Mein: Athenäun Verlag, 1969.

[4] *Sloterdijk P.* Kritik der zynischen Vernunft. Frankfurt/Mein: Suhrkamp, 1983 (Critique de la raison / Trad. H. Hildebrand. Paris: Bourgois, 1987; *Слотердайк П.* Критика цинического разума / Пер. А. Перцева. Екатеринбург: У-Фактория; М.: АСТ, 2009).

[5] См.: Œuvres completes de Lucien de Samosate. T. II. § 36—39 / Trad. E. Talbot. Éd. citée. P. 395—396 (*Лукиан.* О кончине Перегрина / Пер. Н. П. Баранова // Соч. В 2 т. Т. 2. С. 302—303).

[6] Id. § 11. P. 387 (Там же. С. 296).

[7] *Saint Augustin.* La Cité de Dieu. XIX, 19. T. 37 / Trad. G. Gombès. Paris: Desclée de Brouwer, 1960. P. 135 (*Блаженный Августин.* О Граде Божием / Соч. В 4 т. Т. 3. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. С. 353).

[8] *Cohn N.* Les Fanatiques de l'Apocalypse / Trad. S. Clemendot. Paris: Julliard, 1962 (ed. orig.: The Pursuit of the Millenium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages. London: Oxford University Press, 1957).

Кинизм и скептицизм были двумя способами ставить проблему этики истины. Их перекрещивание в нигилизме показывает нечто очень важное, центральное для западной культуры. Выразить это можно кратко: забота об истине непрестанно ставит вопрос о форме существования, делающей возможной это вопрошание; как же жить, когда истина не является необходимой? Вопрос нигилизма не сводится к тому, что ежели Бога нет, то все позволено. Скорее, его формула заключается в вопросе: если я обнаруживаю, что „ничто не истинно", то как жить? В самом центре западной культуры возникает трудность с определением связи между заботой об истине и эстетикой существования. Вот почему кинизм представляется мне весьма значимой темой, хотя, конечно, существует множество текстов о нем, не позволяющих увидеть, что доктрина это подтверждает. История доктрины не важна, важно установить историю искусств существования. На том самом Западе, который изобрел много различных истин и выработал столь много искусств существования, кинизм непрестанно напоминает нам, что истина все-таки незаменима для того, кто хочет жить по истине, и что когда держишься истины, в жизни нужно совсем немногое».

[9] *Bakhtine M.* L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance (rédigé en 1940, éd. orig. en russe 1965). Paris: Gallimard, 1982 (*Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Худож. лит., 1990).

[10] *Vasari* [*G.*] Les Vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architects italiens. [1546] / Éd. A. Chastel. Paris: Berger-Levrault, 1981—1985 (*Вазари Дж.* Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих. М.: Альфа-книга, 2008) (См. текст 1962 г. о Гельдерлине «Le „non" du père», где уже затрагивается философия «Жизни»: Dits et Écrits. Éd. citée. T. I. P. 192—193).

[11] Vie de Benvenuto Cellini par lui-même / Trad. L. Leclanché. Paris: Éd. Sulliver, 1951 (Жизнь Бенвенуто, сына маэстро Джованни Челлини, флорентийца, написанная им самим во Флоренции. М.: Правда, 1991).

Лекция от 7 марта 1984 года
Первый час

Библиографические замечания. — Два противоположных кинических персонажа: Деметрий и Перегрин. — Два противоположных представления о кинизме: надувательство или универсалия философии. — Доктринальная узость и общественная широта кинизма. — Киническое воспитание как основание жизни. — Тема двух дорог. — Традиционность доктрины и традиционность существования. — Философский героизм. — «Фауст» Гёте.

На этой неделе я получил от слушательницы письмо о *parrêsia* и о различных новых значениях, которые это слово приобретает в христианской литературе. Эта слушательница прислала мне несколько интереснейших ссылок на Кассиана, Иоанна Лествичника, на «Апофтегмы», Отцов и т. п. Но вот скромность: она не указала ни своего имени, ни адреса. А потому я не могу ответить. Во всяком случае я говорю ей, что она абсолютно права. Эти ссылки оказались интересными, и это как раз то, к чему я хотел бы обратиться, если времени хватит, в этом году: показать вам, как благодаря эволюции термина *parrêsia*, имевшей место уже в греко-римской античности, в христианстве произошло что-то вроде дробления смысла этого слова, обнаруживающееся в христианской литературе. Конечно, когда Григорий Назианзин, расхваливая Максима, представляет его как обладающего *parrêsia* киника, это слово используется во вполне традиционном значении.[1] Однако слово *parrêsia* приобретет целый ряд других значений, положительных или отрицательных. С этим я попытаюсь ра-

зобраться чуть позже. Вот краткий ответ на письмо, ответ в форме обещания, относительно которого я даже не знаю, сумею ли его сдержать.

Во-вторых, что касается кинизма. Я в конце концов нашел книгу — не хочу сказать Книгу (*le* livre), но все-таки книгу о кинизме, которая определенно куда интереснее, во всяком случае куда лучше документирована, чем те, о которых я упоминал в прошлый раз. Это еще одна немецкая книга, где весьма четко ставится одновременно историческая и философская проблема кинизма, которая сильно занимает немцев, по крайней мере после Второй [мировой] войны. Эту книгу можно найти в Национальной библиотеке, она написана человеком по имени Генрих Ниегауз-Пробстинг и называется «Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus».[2] Как видите, здесь используется две орфографии слова кинизм: *Kynismus* (античный кинизм) и *Zynismus* (цинизм вообще). Эта книга вышла в 1979 г., и я вам ее рекомендую. Перед нами одновременно интереснейшее исследование античного кинизма и история понятия «кинизм», впрочем, в своих референциях весьма отличающаяся от того беглого наброска, что я предложил вам в прошлый раз, когда пытался определить хотя бы некоторых носителей кинизма, кинической жизни, кинического подхода в западной культуре (в христианских институциях, в политической жизни, в художественной практике). В книге Пробстинга, напротив, вы найдете целый ряд отсылок к теоретическому осмыслению кинизма в истории философии, как он представлялся начиная с XVI в. и до наших дней, а также к авторам, более или менее непосредственно ссылавшимся на кинизм, что весьма явственно у Вейланда[3] и Фридриха Шлегеля,[4] а кроме того, к таким людям, как Ницше[5] — [автор] указывает, каким образом кинизм Ницше воспринимался, отражался, критиковался в его эпоху или вскоре после, особенно человеком по имени Людвиг Штайн, который в 1893 г. написал книгу «Мировоззрение (Weltanschauung) Ницше и его опасности», где он выявляет, обрисовывает, разоблачает цинизм Ницше.[6] Все это вы найдете в книге. Я не читал ее полностью и не могу поклясться, что не ошибаюсь, говоря, что [там ничего нет] ни о «Племяннике Рамо», который, однако, в истории осмысления кинизма на Западе был поворотным моментом, ни тем более о Саде.[7] И наконец, для тех из вас, кто заинтересуется кинизмом. Я бы хотел добавить — прошу меня извинить за упуще-

ние, — что я не сказал вам о книге Глюксмана («Кинизм и страсть»),[8] где приводятся размышления о возможности, значениях и ценности, которые мог бы иметь кинизм сегодня.

А теперь давайте тихо и скромно вернемся к истории кинизма в Античности, которой я хотел бы посвятить эту лекцию. Если я не успею закончить, мы продолжим в следующий раз, но я постараюсь закончить сегодня же. Начну с того, что обозначу несколько связанных с кинизмом проблем, которые одновременно и выделяют его среди прочих форм философской мысли и практики в Античности, и составляют трудность при его изучении. Говоря предельно просто и схематично, первая трудность, первая особенность, связанная с кинизмом, — это многообразие типов отношения и поведения, которые в ту эпоху признаются типичными для кинизма. Конечно, всегда есть некое центральное ядро или по крайней мере какой-то стереотип, который, по общему мнению, становится клеймом кинизма. Таков герб кинизма (мы об этом уже говорили): человек в коротком плаще, с нечесаной бородой, с грязными босыми ногами, с сумой, с палкой, который на перекрестках, на людных площадях, у дверей храмов обращается к людям и говорит им всю правду как есть. Но кроме того, или вместе с таким стереотипом, наряду с этим персонажем, который отмечается уже с IV в. [до н. э.] и который предстает перед Юлианом в III в., существует много других образов жизни, в ту эпоху представлявшихся, воспринимаемых, характеризовавшихся, расценивавшихся или отвергавшихся как кинические формы жизни. Я приведу два крайних, во всяком случае совершенно различных примера.

Есть один персонаж, весьма значимый одновременно и для истории кинизма, и для отношений между киническими мыслью и жизнью и жизнью стоической — особенно значим он для Сенеки: это знаменитый Деметрий. Сенека часто цитирует его, и всегда с похвалами, называя его «нашим Деметрием»[9] и говоря, что это, несомненно, одна из самых замечательных фигур в философии того времени, если не философии всех времен. Как мы можем видеть из текстов Сенеки, Деметрий — это, очевидно, человек, который вел независимую и бедную жизнь, поскольку в одном из писем (62, 3) Сенека говорит, что предпочитает навещать Деметрия, а не людей, одетых в пурпур. А людям, одетым в пурпур, он противопоставляет «seminudus» (полуодетого) Деметрия.[10] Это

тот самый Деметрий, о котором Сенека рассказывает в «De beneficiis» (книга VII), что он резко и прямо отказался от значительной денежной суммы, которую предложил ему император, а в данном случае это был Калигула. Деметрий сопроводил этот отказ комментарием. Сказанное им звучит совершенно кинически: если он хотел испытать меня, то ему следовало бы предложить мне всю империю.[11] Он хотел сказать, конечно же, не то, что если бы ему предложили всю империю, он бы ее принял и поддался искушению, но то, что такое искушение было бы испытанием на прочность, которым мы крепчаем и утверждаем свою независимость от всего мира; если уж надо пройти поистине серьезное испытание, которое позволило бы ему стать совершеннее, сильнее, сделаться более стойким, то для этого, очевидно, ему следовало предложить по меньшей мере цену всей империи. Вот какому предложению он должен был бы сопротивляться, вот какая победа имела бы ценность и смысл. Перед нами этот *seminudus* [человек], отвергающий все предложения, какие ему могли бы сделать, и выражающий свой отказ в грубых и дерзких словах, ссылающийся на характер испытания, которому он подвергается всю жизнь, персонаж совершенно кинический, соответствующий по крайней мере нескольким основным чертам кинического существования. Однако не следует забывать, что Сенека представляет того же Деметрия как человека культурного, далеко отстоящего от тех уличных проповедников, к которым зачастую сводится образ киника. В «De beneficiis» (книга VII) Сенека говорит о его красноречии. Он описывает манеру Деметрия говорить и представляет его так: это человек совершенной мудрости, обладающий красноречием, подобающим тем важным предметам, о которых он говорит без прикрас, не заботясь о словах, не выбирая слов. Его красноречие делает свое дело с величием духа и соответствует его деяниям (его *impetus*).[12] Определение сдержанного, действенного красноречия, красноречия в какой-то мере кинического, в том отношении, что оно лишено всяческих прикрас. Однако понятно, что та форма красноречия, что описывает Сенека, не имеет ничего общего с окриками, грубостями, оскорблениями, которые могли бросать толпе уличные проповедники. Впрочем, сама жизнь Деметрия ничего общего не имела с такой жизнью народного агитатора. Это человек, связанный с римской аристократией, бывший советником целой группы, в которую входили Трасеа Пет и Гельвидий

Приск. Когда же император приговорил Трасеа Пета к смерти, или во всяком случае вынудил его покончить с собой, Деметрий был отправлен в изгнание, так же как некоторые члены этой группы, такие как Гельвидий Приск. Он сможет вернуться, лишь когда к власти придет Веспасиан, в 69 г. И опять-таки он входит в оппозиционную группу, по-видимому, сложившуюся главным образом вокруг людей, отвергающих принцип наследственной империи. Так что он снова в группе Гельвидия Приска и во второй раз отправляется в ссылку вместе с другими философами в 71—75 гг.[13] Перед нами тип философа — не судьи, но советчика, наставника души и политического советника в аристократической группе. Ничего общего с уличным оратором.

Другая крайность заключается в том, что кинизм может символизироваться таким персонажем, как Перегрин, о котором мы говорили в прошлый раз. Это, напротив, бродяга, демонстративный бродяга, несомненно, связанный с народными и анти-римскими движениями в Александрии, в Риме считавшийся *idiotai* (человеком, у которого нет ни культуры, ни социального или политического положения). Из Рима его выгнали. Затем он, вероятно, стал христианином, если верить Лукиану.[14] Этот самый Перегрин, прежде чем умереть при обстоятельствах, на которые мы сейчас взглянем, послал в разные города свое завещание, состоявшее из советов и законов. Он играл или хотел играть, сообщает Лукиан в своем весьма критическом изображении, роль пророка, предводителя тиасы.[15] Люди признавали его понтификом, законодателем и даже богом.[16]

Ничто не символизирует лучше противоположность этих двух персонажей — Перегрина, который скитается по средиземноморскому миру и отирается при всевозможных народных и религиозных движениях; и Деметрия, прекрасно вписавшегося в римскую аристократию, — чем их отношение к смерти и к самоубийству. Неизвестно, как умер Деметрий, но мы знаем, поскольку об этом рассказывает Тацит,[17] что Деметрий был советчиком при самоубийстве Трасеа Пета. Когда Трасеа Пету пришлось по приказу императора покончить с собой, Деметрий был единственным человеком, допущенным к нему. Трасеа Пет заперся с ним, и они, совершенно на сократовский манер, беседовали о бессмертии души. Типичное греко-римское самоубийство, вполне в традициях античной культуры, весьма философское и в то же время пол-

ностью соответствующее практике, принятой в те времена в Риме и среди римской аристократии. А в противоположность этому перед нами самоубийство Перегрина. Ведь Перегрин убил себя, но сделал это совершенно иначе. Он сжег себя заживо в Олимпии, при этом — если верить Лукиану, который, напомним еще раз, предлагает весьма критический портрет, — собрав вокруг себя людей и сделав из своей смерти что-то вроде всенародного праздника.[18]

Таким образом, целый ряд различных позиций следует друг за другом, характеризуясь в целом как кинизм, и составляет весьма широкий веер по отношению как к общественным правилам, так и к политической жизни или к религиозным традициям. Кинизм, в сущности, представляет схемы отношений, которые в достаточной мере различаются и несколько затрудняют определение кинической позиции par excellence. Таковы первые трудности, первые помехи, встречающиеся при изучении кинизма.

Вторая причина, в силу которой это исследование оказывается достаточно трудным, заключается в амбивалентности позиции, выказываемой по отношению к ее предмету во времена ее наивысшего развития, скажем, начиная с I в. до Рождества Христова и до III в., скажем, [до] Юлиана. В этот долгий период, на протяжении четырех веков, обнаруживаются два момента, характеризующие отношение к кинизму. Во-первых, конечно, очень многочисленные, очень жесткие разоблачения. С каким бы пылом ни ссорились между собой античные философы, с какой бы строгостью ни относились к некоторым философским школам, как например к эпикурейцам, ни один философский портрет, мне кажется, не сравнится по своей жесткости с тем, как представляли кинизм. Киника упрекают в грубости, в невежестве, в бескультурии. Вот, например, [портрет] киника, предлагаемый в конце II в. Лукианом — явно большим противником философии вообще и кинизма в частности. В диалоге, который называется «Беглые рабы», говорит Философия.

Это любопытный текст, и мы обратимся к нему дважды (сейчас я хочу процитировать его как один из многих портретов кинизма, циркулировавших в Античности, а потом мы обратимся к нему по более основательным соображениям). В этом тексте Философия рассказывает, так сказать, свою собственную историю и историю людей, которые обратились к ней или пытаются следовать принципам и правилам философской жизни. В параграфе 12 «Беглых

рабов» она говорит так: «Есть такая дрянная порода людей, большею частью рабов или мелких поденщиков, которым с детства не было досуга сойтись со мной поближе: занимались они, чем полагается заниматься рабу или поденщику — они или какое-нибудь ремесло изучали, подходящее для таких людей — сапожничали, плотничали, с прачечными имели дело или шерсть чесали [...] Занятые с детства подобными заботами, они, конечно, и имени-то моего не слыхали. Когда же они вступили в число взрослых мужей и увидели, с каким уважением относится толпа к моим друзьям [то есть к настоящим философам. — *М. Ф.*], как терпеливо сносят люди их откровенные речи и радуются, находя в них для себя врачевателей, слушаются их советов и робеют пред их упреками, — мои друзья показались им настоящими властителями. Однако изучить все имеющее отношение к такого рода деятельности, было делом долгим, лучше сказать — совершенно невозможным. С другой стороны, занятия ремеслом были скудны, связаны с трудом и едва способны доставить самое необходимое. А кое-кому и само положение раба казалось — да оно и в самом деле таково — тяжелым и невыносимым. И вот, порассудив, они ухватились за последнюю надежду, за последний якорь, что зовется у мореходов священным. Руководимые милейшим Отчаянием, они пустились в путь, пригласивши с собою в качестве спутников Дерзость, Невежество и Бесстыдство, которые всегда выступают их надежнейшими союзниками. [...] С этой-то единственной поклажей [...] они соответствующим образом и с большим искусством принялись изменять свой наряд и все свое обличье...»[19] Этот текст интересен тем, что дает общественный пейзаж, в котором помещается кинизм (к этому я сейчас вернусь). Кроме того, мы находим здесь мысль о том, что определенная форма кинизма была не чем иным, как карикатурой, гримасой, подделкой под настоящий кинизм. Во всяком случае, перед нами изображение грубости, бескультурья большинства тех, кто практикует кинизм.

Другой столь же жесткий и негативный портрет кинизма можно найти у императора Юлиана, автора двух текстов, непосредственно направленных против кинизма: речь «Против Ираклия» и речь, озаглавленная «К невежественным киникам». В параграфе V «Против Ираклия» написано: «Теперь же, во имя Муз, ответь мне на мой вопрос о кинической философии: должны ли мы

полагать ее неким безумием и отнюдь не человеческим образом жизни, но скотским расположением души, не красивым, не ревностным, не благим? [...] По сути, он хочет всецело искоренить благочестие в отношении к богам, обесчестить всякую человеческую мудрость, растоптать законы, отождествляющиеся с прекрасным и справедливым, попрать те законы, что начертаны богами в наших душах и убеждают нас в существовании богов безо всякого обучения, обращают к ним наши взгляды [...] Далее, возможно, кто-нибудь отвергнет [веру в богов] также и потому, что второй закон, освященный природой и Богом, приказывает всем и всецело удерживаться от чужого, и ни словами, ни делами, ни тайными энергиями души не потворствовать нарушениям этого [...] Разве не достойно это пропасти?[20] И можно допустить, чтобы одобряющий эти взгляды был изгнан, как древле отравители или похитители священной утвари?[21] [...] Может быть, побивать в этом случае камнями? Скажи мне, ради Бога, чем такой человек отличается от бандитов, орудующих в пустынных местах или запирающих побережья с целью грабежа мореходов? Люди говорят, что они повинны смерти, хоть и не вдохновлялись таким безумием, [как ты]!»[22] Перед нами еще один очень жесткий портрет киников, который на сей раз [обрушивается] не на лицемерную имитацию философии, но на то обстоятельство, что киники противятся божественным законам, законам человеческим и всем вообще формам традиции и общественного устройства. Вот два основных момента, к которым обычно сводится критика киников, хотя было и много других.

Тем не менее в то же самое время и наряду с таким показным, шумливым, агрессивным, отрицающим законы, традиции и правила кинизмом даже самые непримиримые его противники неизменно подчеркивают ценность и достоинства другого кинизма, умеренного, рассудительного, воспитанного, сдержанного, честного и поистине строгого. Практически нет такой критики кинизма, которая не сопровождалась бы явно благосклонным суждением о настоящем кинизме, изначальном кинизме, признаваемом за Диогеном или Кратетом, добрыми киниками, практиковавшими кинизм по существу, прилагавшими кинические принципы к [самим] себе.

Например, тот же Лукиан, который, как мы видели, был весьма резко настроен против киников, нападая либо лично, непосредст-

венно на Перегрина (в тексте о его смерти), либо на всех сразу, как в «Беглых рабах», дает весьма положительное изображение некоего Демонакта, о котором мы почти не имеем других сведений, пространный и красивый портрет того, что представляет собой, по его мнению, подлинно киническая жизнь. В нескольких пунктах этот портрет действительно соответствует некоторым общим принципам кинизма. В этом тексте Лукиана Демонакт представлен как человек, которого привел к философии естественный порыв.[23] Действительно, одна из важнейших тем кинизма — влечение к философии, не происходящее ни от культуры, ни от воспитания, ни от образования. Философами рождаются лишь в силу своей природы. В диалоге между Диогеном и Александром, очевидно мифическом, о котором сообщает Дион Хризостом, Диоген объясняет, что «царем», в философском смысле этого термина, не становятся. Им являются по своей природе, поскольку рождаются как сыновья Зевса.[24] В этом смысле Демонакт — тоже что-то вроде сына Зевса. Он пришел к философии естественным путем, от рождения, что, впрочем, сразу добавляет Лукиан, не мешает ему быть культурным человеком. Он не опирался на это естественное движение к философии, чтобы избавиться от бескультурья. Напротив, он много читал и многому учился у поэтов. Он сроднился с принципами философии, но при этом, впрочем, не замыкался в какой-то одной философии, а старался сочетать друг с другом лучшие элементы разных философий. [Лукиан] добавляет, что Демонакт впридачу к этой литературной и философской культуре учился физической выносливости — не гимнастическим упражнениям, конечно, каким предаются при аристократическом воспитании, но приучался к физической выносливости, позволяющей сносить лишения и страдания: привыкал к холоду и голоду. В своем портрете Лукиан подчеркивает другую черту, показывая, что даже он готов признать подлинный и хороший кинизм. Он представляет Демонакта каким-то практиком истины, практиком правды, всю свою жизнь посвятившим свободе (*eleuthêria*) и *parrêsia* и показывающим пример в познании себя. Однако эта забота об истине, согласно Лукиану, не принимает у него форму грубости, агрессии, оскорбления, как у многих других киников.[25] Подобно хорошему врачу, который врачует души людей, Демонакт был мягок и, презирая богатство и почести, особенно стремился к безупречной жизни.[26]

Изображение заканчивается уходом престарелого Демонакта: чувствуя приближение смерти, он встречается с разными афинскими гражданами, посещает их, заходит в их дома, давая каждому необходимые и полезные советы: поддерживать мир и согласие в семье, мир и согласие во всем государстве.[27] Это, конечно, человек правды, человек, никогда не боящийся ее сказать, и в то же самое время Демонакт, очевидно, человек, для которого практика правды — практика приятная, лечебная и терапевтическая, практика мира, а не оскорблений и нападок.[28] Как видите, тот же Лукиан может дать положительный портрет и образ кинизма.

Более озабоченный философией император Юлиан в своей речи «Против Ираклия» расхваливает настоящую киническую философию, которую он рассчитывает найти [у] Диогена и Кратета, бывших якобы подлинными основателями настоящего кинизма, примером которого нынче пренебрегают. Говоря о главных добродетелях, отличающих Диогена и Кратета и противопоставляющих как одного, так и другого нынешнему кинизму, Юлиан подчеркивает, что у них не было различия, расхождения, противоречия между делами и словами. Например, вот что пишет Юлиан: «Какова же была их [Диогена и Кратета. — *М. Ф.*] манера общения с людьми? Дела у них были прежде слов, так что, прославляя бедность, они [Диоген и Кратет. — *М. Ф.*] в первую очередь сами презирали отцовское добро [ссылка на то, что Кратет якобы отказался от унаследованных семейных богатств. — *М. Ф.*]; если они [опять-таки, Кратет и Диоген. — *М. Ф.*] любили кротость, то и сами были кротки во всем; если стремились изгнать из образа жизни других театральность и пышную спесь, то сами жили на рыночной площади или в священных рощах и воевали с изнеженностью сперва делами, а потом уж и речами; они не провозглашали, но доказывали делами, что невозможно человеку царствовать вместе с Зевсом, если он не нуждается ни в чем или нуждается в очень немногом и не обеспокоен своим телом...»[29] Вот перед нами настоящий кинизм, который Кратет и Диоген выказывают на словах, а главным образом на деле.

Любопытно, что Юлиан не только отдает должное этому изначальному кинизму, но и делает кинизм какой-то универсальной философией, пригодной для всех и общедоступной. Этот отрывок находится во второй речи («К невежественным киникам»). Вот что он говорит: «Я же, помимо того, что стремлюсь с должным

благоговением говорить о богах и обо всем том, что совершается ими, глубоко убежден, что и прежде Геракла [он ссылается на Геракла, который, согласно кинической традиции, был основателем философии, особенно аскетической. — *М. Ф.*] не только среди греков, но и среди варваров были люди, философствовавшие таким образом [киническая философия, ядро которой он находит у Кратета и Диогена, прежде них была у Геракла, да и до него существовала повсеместно: у эллинов и у варваров, исповедовавших эту философию. — *М. Ф.*]. Ибо эта философия кажется каким-то образом общей, наиболее естественной и не нуждающейся в специальном изучении — вполне достаточно просто избирать достойное, стремясь к добродетелям и избегая зол, для чего не нужно перелопачивать множество книг, ибо, как говорится, многознание уму не научает. Вообще, для киников нет необходимости в стольком и в том, в скольком и в чем нуждаются те, что следуют иным философским школам...»[30]

Перед нами очень интересное представление о кинизме, хотя и позднее, но весьма значимое. Кинизм здесь выступает как древнейшая философия, поскольку возводится даже не к исторически или псевдоисторически существовавшим философам вроде Диогена или Кратета, а к Гераклу. После Геракла она снова возводится к людям, ко всем людям, будь они эллины или варвары. Культурный универсализм или, если хотите, универсализм древности. Во-вторых, чтобы причаститься к этой столь древней и столь всеобщей философии, не нужно никаких особенных или специальных занятий. Мало что зависит от знания: практика нескольких в конце концов элементарных добродетелей, о которых может узнать всякий и которых все могут достичь. Третья идея состоит в том, что эти древность, всеобщность, легкодоступность в то же время представляют собой что-то вроде философского синкретизма, так как достаточно извлечь из всякой существующей философии некое элементарное ядро, связанное с практикой добродетелей, чтобы в конечном итоге получилась киническая модальность существования. С этой точки зрения кинизм оказывается обобщением философии, а значит ее общим местом. Однако здесь возникает любопытнейший парадокс, поскольку, с одной стороны, мы видели, что кинизм описывается как весьма особенная форма существования за пределами общепринятых институций, законов, социальных групп: киник — это человек, живущий

вне рамок общества и, вращаясь рядом с обществом, отказывающийся принимать его. Киника преследуют, киника гонят. И в то же время кинизм выступает универсальным ядром философии. Кинизм составляет сердцевину философии, а киник вращается подобочь общества, не будучи принят в него. Интересный парадокс. Такое впечатление, что в отношении кинизма у интересовавшихся философией людей имперской эпохи и даже позже складывалось двойственное отношение. С одной стороны, пытались различить и изгнать определенную форму кинической практики. А с другой — из этой кинической практики, как и из других философских практик, пытались извлечь некое ядро, рассматриваемое как сама суть кинизма, как он есть.

Это непрестанно повторяющееся усилие разделить кинизм обманщиков и подлинный кинизм, заплутавший кинизм и сущностное ядро кинизма, представляется мне довольно необычным. Здесь много неясного. Ведь подобное отношение обнаруживается и к другим философиям. Например, [в том, что касается] эпикурейцев, была усвоена привычка старательно отличать учение первого учителя, Эпикура, от того, как осуществляли на практике эпикурейство его впавшие в заблуждение ученики. Однако в случае с кинизмом, как мне кажется, мы имеем дело с чем-то несколько отличным, что для истории античной философии выглядит довольно странным. Речь ведь идет не просто о том, чтобы различать первоначальное учение (учение наставника) и то, как оно было запутано и забыто учениками. В том, что касается кинизма, стремятся, с одной стороны, изгнать киника и его образ жизни из сферы признанной и уважаемой философии, однако это изгнание не получается осуществить, не ссылаясь в то же время на кинизм, имеющий универсальную значимость, и не утверждая самого себя в качестве киника и того, кто представляет подлинный кинизм. Критика кинизма всегда осуществляется от имени настоящего кинизма. В конце концов, мы знаем, что такого рода прием, хотя и необычный для Античности, часто применялся впоследствии. Вы ведь знаете, или по крайней мере узнали за последние несколько лет, что точно так же критика социализма может осуществляться лишь от имени социализма, подлинного социализма. Во всяком случае, перед нами довольно необычная форма выработки мысли.

Третья причина, по которой изучение античного кинизма оказывается трудным и необычным, заключается в том, что в киниче-

ской традиции нет или очень мало теоретических текстов. Во всяком случае можно сказать, что доктринальные рамки кинизма, по-видимому, были совершенно рудиментарными. Этот рудиментарный характер, очевидно, следует связывать с популярной формой этой философии. Размышляя о связи между рудиментарным характером теории и популярной формой философии, мы не должны гадать, была ли эта философия популярной потому, что была доктринально простой, или наоборот, теоретическая неразработанность кинизма сделала его популярной философией и позволила ему достаточно легко прижиться в обществе. Во всяком случае, факт засвидетельствован: с одной стороны, кинизм был философией, прижившейся в обществе, а с другой — у него был ограниченный, скудный и примитивный теоретический каркас.

Несколько слов об этих двух аспектах кинизма. Во-первых, есть очень много свидетельств о народном характере этой философии. Известно, что она обращалась со своими речами и призывами к широкой, а значит малокультурной публике, и своих приверженцев она вербовала не среди культурной элиты, практиковавшей обычную философию. Мы видели [рассказ] Лукиана из «Беглых рабов», где Философия рассказывает о рождении кинизма; здесь говорится, что люди, примкнувшие к кинизму, с детства занимались грубым трудом, были вынуждены зарабатывать себе на хлеб и заниматься делом, соответствующим их положению. Это были — Лукиан здесь очень точен — сапожники, столяры, валяльщики, чесальщики шерсти. Он объясняет интерес этих людей к философии какой-то политической и социальной амбицией: видя уважение, которым окружены настоящие ученики подлинной философии, видя, как принимают этих философов, как терпят их вольность, как ищут их расположения, как выслушивают их советы, эти люди, в действительности простые сапожники, столяры, валяльщики и чесальщики шерсти, решили стать философами, или, вернее, подражать философскому образу жизни. Это довольно ясное свидетельство того, сколь критически воспринимался народный характер кинизма.

Насчет такой вербовки и народного характера кинизма у нас есть другой интересный текст. У Диона Хризостома (речь 32)[31] вы найдете описание, уж конечно, исторически куда более достоверное, чем сатира Лукиана. Эту речь Дион Хризостом обращает к жителям Александрии, упрекая их в том, что они не [слушают

правду] — ссылаясь на злосчастье Афин, когда афиняне оказались неспособны слушать правду, которую им говорили. Дион Хризостом (II в. от Р. Х.) обращается к жителям Александрии и говорит: вы не слушаете правды. Конечно, прежде всего вы не слушаете правду потому, что вам ее не говорят. А не говорят вам ее потому, что те, кто мог бы и должен бы ее говорить, не делают свое дело как следует. Он различает три категории философов — как сказали бы мы сегодня, три категории интеллектуалов. Есть такие интеллектуалы, что молчат, поскольку думают, что толпу невозможно убедить и что напрасно приводить ей самые убедительные доводы, раз она не умеет слушать. Следовательно, они самоустраняются и молчат. Вторая категория философов — это те, кто хранит свои речи для залов и собраний с избранной публикой и отказывается выступать перед всякой публикой, обращаться к городу как таковому. Есть и третья категория философов, которых он на сей раз называет (кто такие первые две, он не говорит): это киники. Он описывает этих киников, стоящих на углах улиц, в аллеях, у храмов, протягивающих деревянную чашку, дергающих за рукав, а затем играющих на доверчивости мальчишек, матросов и прочих людей того же сорта, притягивая тех и других своим грубым кривлянием и тем самым, продолжает Дион Хризостом, наносящих большой вред философии, поскольку насмехаются над ней (точно так же можно погубить все воспитание, позволив детям смеяться над своим наставником). Здесь перед нами изображение кинизма и кинической практики как практики народной, имеющей своей сценой конкретные и точные места: улицы, врата храмов. Киник побирается. А к кому он обращается? Кого он убеждает? Кто его публика? Что за люди собираются вокруг него? Это мальчишки, матросы и тому подобные.

По-видимому, кинизм и впрямь был, во всяком случае большей частью, народной философией. Этим и объясняется его теоретическая бедность. Однако вместе с тем и в связи с этим в самой кинической доктрине существовало некое обоснование этой теоретической бедности и скудности, этой банальности доктринального учения; оба аспекта (доктринальная скудность и тяготение к народности), отсылая один к другому, составляли что-то вроде круговой индукции.

Философия должна, не только может, но и должна иметь ограниченный, бедный, схематический доктринальный каркас — вот

на чем киники настаивали в силу нескольких причин, касающихся самой концепции философской жизни и того отношения, что существовало между философскими учением и жизнью. Действительно, для киников философское учение имело своей основной функцией не передачу знаний, но главным образом и прежде всего интеллектуальное и нравственное воспитание обучаемых. Речь шла о том, чтобы вооружить их, чтобы они могли встретить лицом к лицу превратности жизни. Диоген Лаэртский приводит пример этой концепции образования как передачи жизненной стойкости, а не совокупности знаний, когда объясняет, как Диоген Киник понимал воспитание, которое он должен был дать детям Ксениада. Ксениад купил его как раба. Ксениад спрашивал его: я хочу тебя купить, но что ты умеешь делать? Диоген ответил: я умею властвовать.[32] На этот паресиастический ответ Ксениад реагировал так: хорошо, ты воспитаешь моих детей. Диоген Лаэртский рассказывает легенду о воспитании детей Ксениада Диогеном. И в чем же заключалось это воспитание? Текст начинается с сообщения о том, что Диоген киник преподавал детям Ксениада все науки. Казалось бы, это указывает на образование энциклопедического типа, какое можно найти в других философских школах, особенно у платоников или у перипатетиков. Однако Диоген Лаэртский сразу же добавляет: все эти науки Диоген преподавал детям Ксениада в сжатом и кратком виде, чтобы облегчить запоминание.[33] То есть для того, чтобы жить как следует, необходимо и достаточно изучать науки не во всем их объеме, а лишь основные принципы. Такое образование дополнялось приучением к выносливости. Дети Ксениада должны были обслуживать себя сами, не обращаясь [к] слугам и рабам. Это обучение независимости. Он приучал их всегда носить самую простую одежду, без туники и сандалий. Он учил их также охоте — здесь, конечно, сказалось спартанское воспитание, — что позволяет людям справляться со всем в одиночку, быть независимыми, практиковать автаркию. Что добыто на охоте, тем и надо питаться. Он приучал их также к физической выносливости, давая весьма суровую физическую закалку. По улице они могли гулять, лишь потупив взор и ни с кем не заговаривая. Такое обучение выносливости, бою, обучение, которое станет опорой в жизни, характерно для кинического воспитания. Впрочем, если верить тому же Диогену Лаэртскому, киники выбросили из сферы философии логику

и физику. Они признавали подлинно философской дисциплиной только этику.[34] А из числа преподаваемых предметов они исключили геометрию и музыку. Диоген Лаэртский упоминает, что Диоген Киник ответил человеку, хотевшему научить его музыке, стихами: «Не звоном струн, не дуновеньем флейт — Мужским умом стоят и дом и град».[35]

Эта концепция кинического воспитания как формирования жизни и придания ей опоры находит себе теоретическое развитие в одном важном тексте Сенеки. В начале книги VII «О благодеяниях» Сенека сообщает, каким образом мыслил обучение наукам Деметрий. Прошу меня простить, из-за того, что библиотека оказалась закрыта, я читаю вам его в плохом переводе, но это не так уж важно: «Превосходно имел обыкновение рассуждать по этому поводу циник Деметрий, человек, по моему мнению, великий, хотя можно сравнить его и с людьми величайшими. „Больше пользы, — говорит он, — если ты усвоишь хотя и немного правил мудрости, но так, что они будут у тебя всегда готовы к исполнению, чем если изучишь многое, но не станешь прилагать к делу". „Подобно тому как замечательным борцом, — продолжает он далее, — считается не тот, кто изучил все правила и приемы, употребление которых при борьбе с противником бывает редко, но тот, кто хорошо и тщательно изучил на практике один или два приема и внимательно выжидает случая применить их к делу (так как нет нужды ему знать много, как скоро он знает достаточно для победы); так и в этом занятии (философии) многое доставляет удовольствие, но немногое приносит победу"». Таким образом, обучение — это, по сути, обучение борьбе, и изучать нужно то, что необходимо для борьбы и для обретения победы. А коль так, Деметрий, цитируемый Сенекой, показывает, что Природу столь трудно познать, потому что ведь знание ее бесполезно для жизни. Бесполезно знать, к примеру, о причинах бурь или о том, откуда берутся близнецы. Этого мы не знаем, да и узнать было бы очень трудно. Эти предметы скрыты, поскольку они ничему не служат. Зато все, что необходимо для существования, все, что нужно для той борьбы, что составляет киническую жизнь, в распоряжении всех. Самые обычные и самые очевидные вещи природа расположила вокруг нас таким образом, чтобы мы их изучили и могли ими пользоваться. Киническое образование — это образование простое, практическое. Это образование, о котором сами киники го-

ворили, что оно представляет собой сжатый, краткий путь. Киническая доктрина представляет собой кратчайший путь (*suntomos odos*) к мужеству — об этом говорится очень часто. Это было настолько характерной чертой кинизма, что в определении, которое дает ему «Суда», кинизм [представляется] как кратчайший путь к добродетели.[36]

Это понятие кратчайшего пути к добродетели, ведущего в обход долгого теоретического образования, весьма любопытно. Прежде всего тем, что оно вписывается в долгую историю того образа, что столь часто встречается в философской и духовной мысли Запада — образа двух путей. Образ этот встречается столь часто, что его можно назвать постоянным. Вы найдете различение этих двух путей в «Поэме» Парменида. Первый путь говорит о том, что Бытие есть, и это дорога убеждения, поскольку оно сопутствует истине. Другой путь говорит о том, что Бытие не есть. Этот путь, говорит Парменид, — узкая тропка, на которой нельзя ничего узнать.[37] Образ двух путей, уже с иным смыслом, мы находим также в мифическом рассказе Продика в книге II «Меморабилий» Ксенофонта. Продик рассказывает, что Геракл оказался на перекрестке двух путей: сурового и трудного пути строгости, ведущего в конце концов к настоящему и прочному счастью; и легкого пути, пути разгула и непрерывных удовольствий, по которому никогда нельзя прийти к прочному и неизменному счастью, поскольку удовольствия вечно ускользают, смешаны со страданием и требуют непрестанного повторения.[38] Эта тема двух путей очень часто обнаруживается в Античности, а также при самом начале христианства. Весьма характерен для древнего христианства текст, носящий название «Didakhê», где также различаются два пути, но это уже не пути Парменида или Геракла у Продика. Это путь жизни и путь смерти. Текст начинается так: «Два есть пути, один — жизни и другой — смерти, и велико различие между этими двумя путями».[39]

У киников тоже была концепция двух путей, но не похожая ни на концепцию Парменида, ни на концепцию Продика, ни, само собой, на то различение, что в будущем появится в раннем христианстве. Есть два пути, один из них долгий, относительно легкий, не требующий многих усилий и представляющий собой путь к добродетели через *logos*, то есть через речи и их изучение (школьное и доктринальное обучение). А еще есть короткий

путь, трудный и тяжкий, ведущий прямо к вершине ценой больших лишений, и это, так сказать, безмолвный путь. Во всяком случае, это путь упражнений, путь *askêsis*, путь практик бедности и закалки. Именно на такое различение двух путей указывают кинические тексты. Аллюзию на него мы находим у Диогена Лаэртского, в параграфе 104 «Жизни» Диогена Киника. Ссылку на него вы найдете также в «Amatorius» Плутарха.[40] Достаточно длинное описание мы находим в псевдопослании Кратета, тексте явно апокрифическом. Кратет был первым учеником Диогена, и в первом веке нашей эры циркулировало несколько апокрифических писем Диогена Кратету. Тексты эти характерны не тем, что Кратет или Диоген могли сказать или подумать, но тем, как понимался, оценивался, принимался, каким был кинизм в ранней империи. В этом псевдописьме Кратета (письмо 21) мы находим следующую характеристику двух путей: долгий путь — тот, что ведет к счастью через поучения (следовательно: путь учения — это долгий путь). Тот, что ведет через повседневные упражнения — краткий путь (*suntomos*). Однако большинство из тех, кто стремится к той же цели как собаки (кинические философы), едва обнаружив, сколь труден этот путь, бегут от тех, кто на него зазывает. Не стоит становиться собаками таким путем, ведь по природе своей упражнение куда эффективнее, чем какие-то слова.[41] Короткий путь: путь упражнения. Долгий путь: путь учения. Таким образом, становится понятно, что киническую доктрину потому столь трудно определить, что передача кинической жизни осуществлялась лишь коротким путем, без поучения, путем упражнения и научения.

Наконец, последняя причина, впрочем, связанная с первой, делает случай кинизма особенным, а его изучение трудным; заключается она в том, что у кинизма была весьма своеобразная традиция. Я хочу сказать следующее: поскольку, как мы только что видели, они заботятся не столько о преподавании доктрины, сколько о передаче схем, для передачи этих жизненных схем киники используют не теоретическое и догматическое обучение, но главным образом модели, рассказы, анекдоты, примеры. Эти примеры, эти анекдоты, эти рассказы приписываются либо конкретным историческим фигурам, либо отцам-основателям, таким как Кратет и Диоген, которые наверняка существовали, но историческая реальность которых впоследствии была совершенно заслонена

элементами полностью вымышленных рассказов, так что очень трудно обнаружить подлинное ядро их учения, — либо же таким совершенно легендарным фигурам, как Геракл. Таким образом, ввиду такой передачи жизненных схем через примеры и анекдоты, вы понимаете, сколь трудно выяснить, какой могла быть киническая доктрина, как и узнать об истории кинизма и об обаянии исторических фигур, к которым он непрестанно обращался. Однако при всех этих неясностях с историей кинизма и с действительностью его учения, я полагаю, что [в] этой манере кинического образования передаваться через примеры и анекдоты оно нашло, оно обрело весьма любопытный и значимый тип традиционности. Эта традиция кинического образования, отмечавшая модели поведения и матрицы отношений, принимала формы коротких анекдотов, называвшихся *khreiai* и рассказывала в нескольких словах, жестах или репликах о поступках киника в сложившейся ситуации; были еще *apomnêmoneumata* (воспоминания),[42] более длинные рассказы, в которых говорилось о целом эпизоде из кинической жизни; а также шутки, анекдоты, называемые *paignia* — анекдоты, которые смешили (*paizein*) и были шутовскими, ироническими видами *khreiai*.[43]

Эта форма передачи схем поведения через примеры и анекдоты образует традицию, весьма отличную от той, что можно было бы считать доктринальной. В чем заключается доктринальная традиция? В Античности она заключалась в том, чтобы реактуализировать забытое и неверно понятое ядро мысли, с тем, чтобы, реактуализировав его, обрести точку отсчета и принцип самостоятельности мысли, утверждающиеся в одновременно вариабельном и сложном отношении тождества и инаковости в отношении исходной мысли. Эта традиция образования, эта доктринальная традиция, очевидно, была очень важна для таких философских доктрин, как платонизм, аристотелизм, в какой-то мере для стоицизма, уже куда меньше для эпикуреизма и почти не имела значения для кинизма.

Вместе с тем кинизм — а также в какой-то мере эпикуреизм — практиковал то, что можно назвать традицией не доктрины, но существования. А традиция существования фиксируется не на цели, не на том, чтобы реактуализировать ядро первоначальной мысли, но на том, чтобы напомнить элементы и эпизоды из жизни тех, кто действительно существовал или существовал мифиче-

ски, это не имеет никакого значения, элементы и эпизоды, которым теперь следует подражать, которые нужно вернуть к жизни, не потому, что они якобы забыты доктринальной традицией, но потому что сейчас, сегодня мы не дотягиваем до этих примеров, потому что упадок, спад, декаданс лишили нас возможности поступать так же. Грубо говоря, доктринальная традиция позволяет поддерживать смысл или возвращать его из забвения. Зато традиция существования позволяет возрождать силу поступков, невзирая на нравственный упадок.

Эта традиция существования, столь отличная от традиции доктрины, несомненно, была значима для некоторых философских сект — а в какой-то мере и для всех философских сект, однако с традицией доктрины она сочетается и комбинируется по-разному. Понятно, что в платонизме или в аристотелизме традиция доктрины занимала важное место, а традиция существования, передаваемая через жизненные примеры, играла весьма ограниченную роль. В стоицизме и в эпикуреизме сочетание традиции доктрины и традиции существования более сбалансированное, либо традиция доктрины несколько более значима, либо слегка перевешивает традиция существования. Однако в случае кинической традиции преобладала форма традиции существования, почти полностью перекрывая или делая бесполезной традицию доктрины. А через эту традицию существования перед нами выступает — у киников весьма отчетливо, куда отчетливее, нежели в какой-либо иной форме философии, в эпикурействе или же в стоицизме — та весьма значимая фигура, что представляет собой фигуру философа-героя.

Философ-герой отличается от мудреца, от традиционного мудреца, от мудреца глубокой древности, каким могли выступать Солон или Гераклит. Философ-герой — это уже не мудрец, но еще не святой или аскет христианства. Находясь между мудрецом древней традиции — божественным человеком — и аскетом последних веков Античности, философ-герой представляет [определенный] образ жизни, весьма значимый в ту эпоху, когда он сложился, и поскольку эта фигура философа-героя моделировала несколько типов существования, она стала чем-то вроде практической матрицы для философской позиции. Теперь становится понятно, почему кинизм играл такую роль, особенно ясно видную у Юлиана, став чем-то вроде сути, общего места всякой возмож-

ной философии. Такова форма философского героизма в самом общем и в то же время самом рудиментарном, а также самом взыскательном аспекте. Кинизм как сущность философского героизма — вот что проходит через всю Античность и что делает кинизм, при всей его теоретической бедности, столь значимым событием в истории не только образов жизни, но и мысли. Философский героизм, философская жизнь как жизнь героическая — вот что зафиксировала и передала дальше эта киническая традиция.

В то самое время, когда кинизм формировал этот образ философа-героя, в то самое время, когда он утверждал свои ценности, тем самым он оказывал значительное влияние на то, что обретет [форму] христианского аскетизма, вырастающего из [этой модели] героизма. Этот философский героизм стал, так сказать, легендарным, философской легендой, определенным образом моделировавшей то, что мыслилось и практиковалось на Западе вплоть до наших дней — философскую жизнь как таковую. История философии, надо полагать, могла бы быть несколько иной, нежели та, что традиционно преподается в наши дни, можно помыслить историю философии, которая была бы историей не философских доктрин, но форм, типов и стилей жизни, историей философской жизни как философской проблемы, а также способа существования как формы этики и в то же время героизма.

Очевидно, такая история философии как этики и героизма закончилась бы в тот момент, когда философия, как известно, стала профессией преподавателя, то есть в начале XIX в. Однако следует заметить, что тот момент, когда философия становится профессией преподавателя, а следовательно, философская жизнь, философская этика, философский героизм, философская легендарность утрачивают резоны для своего существования, и когда философия может рассматриваться уже только как историческая совокупность доктрин, это также момент, когда легенда философской жизни обретает свою высшую и последнюю литературную формулировку. Это, понятное дело, «Фауст» Гёте.[44] «Фауст» Гёте представляется мне (во всяком случае его можно интерпретировать таким образом) последним великим образом, а также последней великой формулировкой философского легендарного героя, каким он складывался, развивался, упрочивался на протяжении веков на нашем Западе. «Фауст» Гёте — это последняя

формулировка философской легенды. Философия становится профессией преподавателя, и в этот момент философская жизнь исчезает. Впрочем, эта история философской жизни, философского героизма начинается сызнова, в ту же самую эпоху, но в другой форме, на другой почве. Философский героизм, философская этика отныне находят себе место не в практике философии, превратившейся в образовательный предмет, но в другой форме философской жизни, трансформировавшейся и переместившейся в политическую сферу: революционной жизни. Фауст *exit*, и появляется революционер.

Вот. Что-то я задержался. Теперь мы вернемся к проблеме исторического кинизма и к вопросу о правдивой жизни у киников.

Примечания

[1] Grégoire de Nazianze, homélie 25. См. лекцию от 29 февраля, первый час, с. 180 наст. изд.

[2] *Niehues-Pröbsting H.* Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus. Munich: W. Fink, 1979.

[3] Id. P. 228—231.

[4] Id. P. 245—250.

[5] Id. P. 250—278.

[6] *Stein L.* Friedrich Nietzsche's Weltanschauung und ihre Gefahren. Berlin: Deutsche Rundschau, 1893.

[7] В книге ничего не говорится о Саде, но «Племянник Рамо» упоминается (Id. P. 36—41).

[8] *Glucksmann A.* Cynisme et Passion. Paris: Grasset, 1981.

[9] «А наш Деметрий (*Demetrius autem noster*) живет не так, будто он все презрел, а так, будто все уступил во владение другим» (*Sénèque*. Lettres à Lucilius. T. II. Livres V—VII / Éd. F. Préchac. Trad. H. Noblot. Paris: Les Belles Lettres, 1969. Lettre 62, 3. P. 95 (*Луций Анней Сенека*. Нравственные письма к Луцилию / Под ред. М. Л. Гаспарова. М.: Наука, 1977. С. 106)).

[10] «Повсюду при мне Деметрий, лучший из людей, и, удалившись от блещущих пурпуром, я беседую с ним, полуодетым (*illo seminudo*), и им восхищаюсь» (Id. (Там же)).

[11] «Когда цезарь подарил мудрецу (презиравшему богатство) две сотни монет, он со смехом отверг это, не считая приличным для себя получить эту сумму, а также чтобы хвалиться тем, что не принял ее [...] „Если бы, — говорил он, — цезарь решил испытать меня, то ему надлежало бы

искушать меня всем своим царством"» (*Sénèque*. Des bienfaits, VII, XI, 1 / Trad. F. Préchac. Paris: Les Belles Lettres, 1961. P. 88 (*Луций Анней Сенека.* О благодеяниях // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М.: Республика, 1995. С. 165)).

[12] «Это муж совершенной мудрости, хотя он сам это и отрицает, и твердого постоянства в своих намерениях. Красноречие же его, соответствующее достойнейшим деяниям (*impetus tulit*), не искусственное и не заботится о словах, но совершает свое дело с величием духа по внутреннему влечению» (Id. VII, VIII, 2. P. 85).

[13] Об этой истории см.: *Dion Cassius*. Histoire romaine. Livre 66, § 12—13 / Trad. E. Gros. Paris: Didot frères, 1867. P. 370—373 (*Кассий Дион Коккейан*. Римская история. Книги LXIV—LXXX / Пер. под ред. А. В. Махлаюка. СПб.: Филологический ф-т СПбГУ; Нестор-История, 2011. С. 40—42) и «Анналы» Тацита (книга XIV), а также первое упоминание о ней у Фуко в 1982 г. (L'Herméneutique du sujet. Éd. citée. P. 137—138 et 143 n. 42 (*Фуко М.* Герменевтика субъекта. С. 163 и примеч. 42 на с. 170)).

[14] Sur la mort de Pérégrinus, § 11 / Œuvres complètes de Lucien de Samosate. T. II / Trad. E. Talbot. Éd. citée. P. 386—387 (*Лукиан*. О кончине Перегрина. С. 296).

[15] Тиаса — это группа поклонников, шумно чествующих свое божество (термин используется главным образом применительно к дионисийским кружкам). Лукиан называет Перегрина «тиасархом» (Id. (Там же)).

[16] Id. (Там же).

[17] *Tacite*. Annales, XVI, 34—35 / Trad. P. Grimal. Paris: Gallimard, 1980. P. 443 (*Тацит Публий Корнелий.* Анналы. Малые произведения. М.: АСТ; Ладомир, 2003. С. 423).

[18] *Lucien*. Sur la mort de Pérégrinus / Op. cit. § 20—39. P. 390—396 (*Лукиан*. О кончине Перегрина. С. 299—304).

[19] Les Fugitifs // Œuvres complètes de Lucien de Samosate. T. II. Éd. citée. § 12—13. P. 402 (*Лукиан*. Беглые рабы / Пер. Н. П. Баранова // Соч. Т. 2. С. 262).

[20] Глубокая пропасть в Аттике, в которую обыкновенно бросали преступников.

[21] Во французском тексте упоминается тирс — увитая виноградной лозой и плющом палка с сосновой шишкой на конце, атрибут Дионисия и менад.

[22] Julien (l'Empereur). Contre Hérecleios, 209–210a // Œuvres completes. T. II, II–1 / Trad. G. Rochefort. Éd. citée. § 5. P. 50—51 (*Император Юлиан.* К Ираклию Кинику / Пер. Т. Г. Сидаша // Соч. С. 216—217).

[23] Démonax // Œuvres complètes de Lucien de Samosate. T. I. § 3. P. 525 (*Лукиан*. Жизнеописание Демонакта // Соч. Т. 2. С. 412).

[24] *Dion Chrysostome*. Discours IV: Sur la royauté // Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages / Éd. & trad. L. Paquet. Paris: Le Livre de poche, 1992. § 21—23. P. 205—206.

[25] *Lucien*. Démonax. Op. cit. § 7. P. 526 (*Лукиан*. Жизнеописание Демонакта. С. 412).

[26] Id. § 3 («презрев всё, что люди почитают благом») et § 7. P. 525—526 (Там же. С. 412).

[27] «Прожил Демонакт почти до ста лет, без болезней, без печалей, никому не досадив, никого ни о чем не просив, помогая друзьям и за всю жизнь не нажив себе ни одного врага. И такую любовь питали к нему и сами афиняне, и вся Эллада, что при его появлении власти поднимались со своих мест, и водворялось всеобщее безмолвие. Под конец жизни, уже глубоким стариком, Демонакт заходил без зова в первый попавшийся дом, обедал там, ночевал, и все живущие видели в этом событии как бы явление одного из бессмертных и считали, что некое благое божество посетило их жилище. Когда Демонакт проходил мимо, продавщицы хлебов наперебой приглашали его, и каждая добивалась, чтобы он у нее взял хлеб, и та, которой удавалось вручить свой хлеб Демонакту, за счастье это для себя почитала. Даже дети приносили ему плоды, величая отцом» (Id. § 63. P. 534 (Там же. С. 419—420)).

[28] «Ни разу не видели Демонакта кричащим или чрезмерно возбужденным, или проявляющим раздражение, даже когда приходилось ему кого-либо порицать; нет, на ошибки он нападал, но к ошибающимся был снисходителен и пример брать считал нужным с врачей, которые исцеляют недуги, но гнева против недужных не применяют, ибо убежден был, что человеку свойственно ошибаться, а богу или тому, кто ищет стать равным богу, надлежит исправлять споткнувшихся» (Id. § 7. P. 526 (Там же. С. 412)).

[29] *Julien (l'Empereur)*. Contre Hérecleios, 214b–c // Op. cit. § 9. P. 56—57 (*Император Юлиан.* К Ираклию Кинику. С. 222).

[30] *Julien (l'Empereur)*. Contre les cyniques ignorant. 187 c–d // Œuvres completes. Éd. citée. T. I, II-1, § 8. P. 153 (*Император Юлиан.* К невежественным киникам / Пер. Т. Г. Сидаша С. 190).

[31] *Dion Chrysostom.* Discourses / Éd. J. W. Cohoon: London; Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1939—1951. Речь 32: «К александрийцам». § 8—12. P. 178—183.

[32] «Менипп в книге „Продажа Диогена" рассказывает, что когда Диоген попал в плен и был выведен на продажу, то на вопрос, что он умеет делать, философ ответил: „Властвовать людьми" — и попросил глашатая: „Объяви, не хочет ли кто купить себе хозяина?"» (*Diogène Laërce.*

Vies et doctrines des philosophes illustres / Trad. M.-O. Goulet-Cazé. Éd. citée. Livre VI, § 29. P. 710—711 (*Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 223)).

[33] Фуко следует старому переводу (*R. Genaille*): «Дети запоминали наизусть многие отрывки из творений поэтов, историков и самого Диогена; все начальные сведения он излагал им кратко для удобства запоминания» (Vie, doctrines... Éd. citée. P. 17 (Там же). Новый перевод (*M.-O. Goulet-Cazé*) звучит так: «Дети заучивали наизусть многие отрывки из поэтов, прозаиков и трудов самого Диогена; он учил их делать так, чтобы можно было вспомнить быстро и правильно» (Vies et doctrines... Livre VI. § 31. P. 712)).

[34] «Логику и физику они отвергают (наподобие Аристона Хиосского) и сосредоточиваются единственно на этике...» (Id. VI, 103. P. 766 (Там же. С. 246)).

[35] Vie, doctrines... / Trad. R. Genaille. P. 48 (Éd. M.-O. Goulet-Cazé. Livre VI. § 104. P. 767 (Там же. С. 247)).

[36] «Суда» — энциклопедия, датируемая концом IX в., автором которой был блестящий греческий эрудит по имени Суда.

[37] «Один [путь] — что [нечто] есть и что невозможно не быть; это — путь Убеждения (ибо оно сопутствует Истине). Другой — что [нечто] не есть и что по необходимости должно не быть. Вот эта тропа, указываю тебе, совершенно неведома» (*Parménide.* Le Poème, II / Trad. J. Beaufret. Paris: PUF, 1955 (*Парменид*. О природе // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989. С. 287)).

[38] *Xénophon*. Mémorables. II, 1, 21—34 / Trad. P. Chambry. Paris: Garnier-Flammarion. P. 320—323 (*Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе. С. 42—46).

[39] La Doctrine des Douze Apôtres: Didachè / Trad. W. Rordorf & A. Tuilier. Paris: Éd. du Cerf, 1978. P. 141 (Учение двенадцати апостолов // Писания мужей апостольских. Издательский совет Русской православной церкви, 2008. С. 41).

[40] «Привлекаемый таким образом, влюбленный в одно мгновение преодолевает большое расстояние, словно бы следуя той „одновременно прямой и кратчайшей дорогой", которую, по их словам, нашли философы-киники и которая ведет к добродетели» (*Plutarque*. Dialogue sur l'amour. Traité 47, 759c / Trad. M. Cuvigny // Œuvres morales. T. X. Paris: Les Belles Lettres, 1980. P. 75).

[41] «Поэтому и в остальном научишься поступать, как следует, если привыкнешь не только рассуждать, но и не бояться. Долог путь к счастью через поучения и короток через упорные труды и упражнения. Большинство преследует ту же цель, что и собаки-киники, но, когда за-

мечают тяжесть короткого пути, бегут от тех, кто зовет их вступить на него. Не следует готовить киников таким путем, они должны рождаться, ибо благодаря природе упражнение приведет к цели скорее, чем этот путь» (Lettre 21 // Lettres de Diogène et Cratès / Trad. G. Rombi & D. Deleule. Paris: Babel, 1998. P. 22 (Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей. М.: Наука, 1984. С. 259)). Фуко в это время мог обратиться к греческому тексту в издании: *Hercher R.* Epistolographi Graeci. Paris: Firmin Didot, 1873. P. 208—217.

[42] *Apomnêmoneuma* указывает также на памятный жест (см. заглавие книги Ксенофонта о Сократе: Воспоминания — *Ta Apomnêmoneumata*).

[43] Обо всех этих жанрах, в особенности о *khreia*, см.: *Alexandre M.* The Chreia in Greco-Roman education // Ktèma. 1989. N 14. P. 161—168; *Hock R. F.* The Chreia in Ancient Rhetoric. Vol. I. The Progymnasmata. Atlanta (Ga.): Scholars Press, 1986; *Hock R. F.* & O'Neil E.N. The Chreia and Ancient Rhetoric. Leiden-Boston (Mass.): Brill Academic Publishers, 2002.

[44] Фуко уже говорил об этом персонаже в 1982 г. (L'Herméneutique du sujet. P. 296—297 (Герменевтика субъекта. С. 336—337)).

Лекция от 7 марта 1984 года
Второй час

Проблема истинной жизни. — Четыре смысла истины: не сокрытое; не приукрашенное; правое; непреложное. — Четыре смысла истинной любви у Платона. Четыре смысла истинной жизни у Платона. — Девиз Диогена: «Перечеканивай монету».

Простите меня за то, что я несколько задержался с этим общим представлением кинизма. Теперь я хотел бы вернуться к проблеме, которая меня занимает и интересует, для которой и в которой кинизм играет если не исключительную, то по меньшей мере важную роль. Проблема состоит в следующем. Как я уже говорил в прошлый раз, кинизм представляется по существу некой формой *parrêsia*, высказывания истины, при этом обретающей свой инструмент, свое место, свою точку приложения в самой жизни того, кто должен манифестировать таким образом правду или сказать правду, в форме доказательства существованием. Все, о чем я сегодня говорил, было способом обнаружить в общих чертах кинизма элементы, позволяющие понять, как и почему высказывание истины киником приобретает преимущественно форму жизни как свидетельствования правды. От Диогена, относительно которого Лукиан утверждает, что он был пророком истины (точнее, *parrêsia*: *prophetês parrêsias*),[1] до Григория Назианзина, говорящего о Максиме, одновременно христианском аскете и настоящем философе, что он *marturôn alêtheias* (что он свидетельствует, что он свидетель истины),[2] от начала и до конца кинизм выступает как способ манифестировать истину, практиковать

алетургию, производством истины самой формой жизни. Здесь, как мне кажется, я нашел тему — которая, очевидно, заслуживает не такой проработки, какая возможна в рамках нашего курса, — тему чрезвычайно значимую для античной философии и для христианской духовности, которая менее значима для современной философии, но очень важна для того, что можно было бы назвать политической этикой, появившейся в XIX в.: это тема истинной жизни. Что такое истинная жизнь? Учитывая, что наши ментальные рамки, наша манера мыслить, хоть и не без проблем, заставляет нас полагать, что высказывание может быть истинным или ложным, что оно может оказаться истинным, что за смысл можем мы придать выражению «истинная жизнь»? Когда речь идет о жизни — а то же самое можно сказать о поведении, чувствах, позиции, — как можно пользоваться такой характеристикой, как истина? Что такое истинное чувство? Что такое истинная любовь? Что такое истинная жизнь? Проблема истинной жизни чрезвычайно важна для истории нашей философской или религиозной мысли. Эту тему истинной жизни я и хотел бы обозреть в самом общем виде, избрав точкой приложения кинизм.

Прежде всего — это я хочу объяснить вам сегодня, — что считалось «истинной жизнью» в греческой философии, предшествовавшей кинизму или современной ему? Это выражение порой, и даже нередко, обнаруживается у Платона. Прежде чем задавать вопрос о том, что такое истинная жизнь (*alêthês bios*, *alêthinos bios*), следует сделать несколько очень простых напоминаний о самом понятии истины. *Alêtheia*: истина. *Alêthês*: правда. Что вообще-то понимается в классической греческой мысли под *alêtheia*, что такое *alêthês* (правда)? Мне представляется, что можно — опять-таки, очень схематически, уж простите, — выделить четыре значения, разглядеть четыре формы, в которых, в соответствии с которыми и из-за которых о чем-то можно сказать правду.

Во-первых, конечно, и простите меня за то, что я вам это напоминаю, правда — это то, что не скрыто, не утаено. У термина отрицательная структура — *a-lêtheia*, *a-lêthês*, что в греческом языке встречается часто. Слово *a-trekês*, например, означающее прямую речь, этимологически значит «не криво». *Ne-mertês*, что значит говорить искренне, этимологически [означает]: тот, кто не обманывает, тот, кто не вводит в заблуждение. *A-lêthês* — это то, что, не

будучи сокрыто, не будучи утаиваемо, дается взгляду целиком, то, что видимо полностью, так что никакая его часть не прячется. Первое значение слова *alêthês*. Однако следует сказать, что *alêthês* (правда) — это не только то, что не скрыто, но и то, что не получает никакого прибавления и дополнения, что не подвергается какому-либо смешению с чем-либо иным, чем оно само. То, бытие чего не только не скрыто, но также то, бытие чего не отчуждено чужеродным ему элементом, который мог бы сделать его чем-то иным и в итоге скрыть то, что является его реальностью.*

Третий смысл: *alêthês* — это то, что прямо (*euthus*: прямой). Эта прямота является противоположностью виляниям и увертками, которые ее как раз и скрывают. Фактически быть *euthus* — значит быть правдой, противоположностью затемняющих ее множественности и смешению. С этой точки зрения, *alêthês* — это прямое, а *alêtheia* (истина) также оказывается прямотой, непосредственно исходя из того, что истина не сокрыта, не множественная и беспримесна. Так что вполне естественно сказать, что поступки, образ действий *alêthai* в том отношении, что они прямы, соответствуют должному.

Наконец, четвертое значение термина *alêthês*: *alêthês* — это то, что существует и сохраняется без каких-либо изменений, то, что сохраняется тождественным, неизменным и нетленным. Эта несокрытая, беспримесная, прямая истина благодаря тому, что она откровенна, неприкрыта, беспримесна и не виляет (она пряма) может тем самым оставаться такой, как она есть, в своей неизменной и нетленной тождественности.

Таковы в самом общем виде четыре основных значения, некоторые могут придаваться терминам *alêthês* и *alêtheia*. Как вы понимаете, это понятие истины, со всеми его различными смыслами и областью значения, распределяющимися по четырем осям, применяется вовсе не к суждениям или высказываниям. Это понятие истины — как не-притворного, не-замутненного, прямого, незыблемого и нетленного — применяется либо в этих четырех

---

* В рукописи Фуко выстраивает иной смысл, от которого он отказывается (пропущенный отрывок): «*alêthês* — это противоположность тому, что является мыслью, образом, тенью, имитацией, видимостью; *alêthês* — это то, что адекватно своей сущности, тождественно ей».

смыслах, либо в одном из них к бытию, к образу действий, к манере поведения или к форме деятельности. Впрочем, это понятие истины в четырех своих смыслах применяется и к самому *logos*'у, к *logos*'у, понимаемому не как суждение, как высказывание, но как манера речи. *Logos alêthês* — это не просто совокупность суждений, которые оказываются верными и могут расцениваться как истина. *Logos alêthês* — это манера говорить, во-первых, ничего не скрывая; в которой, во-вторых, ни ложь, ни превратное мнение, ни кажимость не примешиваются к правде; [в-третьих], это прямая речь, соответствующая правилам и закону; и наконец, *alêthês logos* — это речь, остающаяся одной и той же, не меняющаяся, не портящаяся, не становящаяся хуже, которая никогда не может быть опровергнута, отброшена или отринута.

Однако ясно, как и почему те же слова, *alêthês* и *alêtheia*, могут применяться к чему-либо иному нежели *logos*. Во всяком случае существует область, для которой имеет большое значение применение такой характеристики, как *alêthês*. Нужно немного подробнее остановиться на этом, по крайней мере в качестве приглашения к размышлению, поскольку такая характеристика в качестве истины имеет чрезвычайную важность для западной культуры. Речь о простом понятии *alêthês erôs* (истинная любовь).[3] Истинная любовь — понятие странное, особенное, очень важное для платонической философии, но что оно значит для греческой этики вообще? У истинной любви обнаруживаются как раз те самые значения, о которых я только что говорил. Истинная любовь, во-первых, есть то, что не скрывает, и не скрывает в двух смыслах. Прежде всего потому что ей нечего скрывать. В ней нет ничего позорного, что стоило бы таить. Она не ищет тени. Она приемлема, она такова, что всегда готова выказать себя перед свидетелями. Кроме того, эта любовь не скрывает своих целей. Истинная любовь не стремится, любя что-либо, добиться чего-то, что было бы скрыто от посторонних глаз, но являлось бы ее истинной целью. Она бесхитростна, откровенна со своим партнером. Она не таится ни от глаз свидетелей, ни от глаз своего партнера. Истинная любовь — это любовь без утайки. Во-вторых, истинная любовь — это любовь без примеси, то есть без смешения удовольствия и неудовольствия. Это также любовь, в которой не смешиваются чувственное удовольствие и содружество душ. Таким образом, это чистая любовь, поскольку к ней ничего не примешивается.

В-третьих, истинная любовь (*alêthês erôs*) — это любовь, соответствующая тому, что правильно, тому, что справедливо. Это любовь прямая (*euthus*). В ней нет ничего противного правилу или обычаю. И наконец, истинная любовь — это любовь, никогда не подверженная переменам или превращениям. Истинная любовь всегда остается той же.

Если обратиться к определению, характеристике, изображению истинной любви в сократических и платоновских текстах, мы очень легко обнаружим эти четыре значения *alêtheia*. Мне кажется, что такое определение истинной любви может позволить нам продвинуться в исследовании того, что такое истинная жизнь (*alêthês bios*), а это и составляет теперь нашу задачу. Совершенно неважно, что представляла собой истинная любовь в платоновской философии, однако в христианских духовности и мистике возникает целый сектор, целая область — истинная жизнь rap excellence. Истинная любовь, истинная жизнь традиционно, со времен платонизма взаимосвязаны, и христианский платонизм широко задействует эту тему. Давайте оставим это, хотя это была бы очень интересная и обширна область исследования.

Теперь давайте займемся *alêthês bios*, которую я хотел бы обозначить сперва вне ее кинического восприятия, до того, как она приняла свою весьма парадоксальную, весьма курьезную форму в кинизме. [Это истинная жизнь], какой она появляется в философских текстах классической эпохи, особенно у Платона, однако можно обнаружить множество ее зачатков, хотя и куда менее интересных, менее проработанных, у Ксенофонта. Обратимся к его определению. Я хотел бы взять понятие *alêthês bios* не в его окончательной философской проработке, каким мы находим его у Платона, но в обыденных, житейских значениях, которые обнаруживаются в платонических текстах независимо от какой-либо конкретной философской проработки.

Во-первых, конечно, *alêthês bios* — это жизнь без утайки, то есть жизнь, в которой ничего не скрывается. Это жизнь, какой она предстает при полном свете и смело открывается любому взгляду. Следовательно, образ жизни и манера поведения оказываются истинными и могут называться истинной жизнью, если не скрывают ни своих намерений, ни целей. Указание на такую концепцию истинной жизни, как жизни, не скрывающей ничего, мы на-

ходим в «Гиппии Меньшем», в параграфах 364e—365a, где речь идет о знаменитой параллели, о знаменитом и столь часто повторяющемся противопоставлении Улисса и Ахилла. Сократ здесь цитирует текст из песни IX «Илиады», где Ахиллес, обращаясь к Улиссу, называет его «хитроумным Улиссом» (*polumêkhan' Odusseu*) и говорит ему: «Должен на речи твои прямым я отказом ответить, — Что я мыслю, скажу, и что совершить полагаю; Ибо не менее врат Аида мне тот ненавистен, Кто на сердце таит одно, говорит же другое».[4] Сократ, комментируя это обращение Ахилла к Улиссу, говорит: Улисс — человек *polutropôtatos*,[5] человек тысячи уловок, то есть скрывающий от своих партнеров, что у него на уме и что он намерен сделать. Напротив, Ахилл — сказавший хитроумному Улиссу: я откровенно говорю тебе о своих намерениях, о том, что я сделаю, не только о том, что я намерен сделать, но о том, что я действительно сделаю, о том, что я знаю [что сделаю это], — так вот, в противоположность Улиссу [Ахилл] выступает как человек истины, без увиливаний. Между тем, что он думает, и тем, что он говорит, между тем, что он говорит, и тем, что хочет сделать, между тем, что он хочет сделать, и тем, что он действительно сделает, нет никакого расхождения, никакого увиливания, ничего такого, что стало бы между реальностью того, что он думает, и реальностью того, что он сделает. Здесь все совершенно ясно, и Сократ говорит об Ахилле: Вот человек *haploustatos kai alêthestatos* (самый простой, самый прямой и самый правдивый; *haplous* — это тот, кто не увиливает).[6] Конъюнкция *haplous alêthês*, когда речь идет о том, чтобы описать человека, его характер, существование, образ жизни, — вещь довольно частая. Мы находим такое сочетание *haplous* и *alêthês* в книге II «Государства», и на сей раз в качестве истины, истинной жизни, подлинного образа жизни характеризуется существование бога, о котором в «Государстве» говорится, что это нечто простое и истинное (*haploun kai alêthês*: честное и истинное): «Значит, бог — это нечто вполне простое и правдивое и на деле, и в слове; он и сам не изменяется и других не вводит в заблуждение ни на словах, ни посылая знамения — ни наяву, ни во сне».[7] Как видите, здесь характеристика простоты сводится к истине существования, к истинной жизни: никаких перемен, никакого обмана, ведущего к разрыву, расхождению между тем, что делается, и речами, видениями, знаками.

Второе значение [выражения] *alêthês bios* соответствует тому, что я только что говорил, [а именно], что *alêthês* значит без примеси. У Платона *alêthês bios* выступает как жизнь без примеси, без смешения добра и зла, удовольствия и страдания, порока и добродетели. Истинная жизнь не может быть разнородной. Всяческая разнородность (восприимчивая или невосприимчивая части души, несхожесть демократических или тиранических государств, где находится место всякому желанию во всей его силе и отличительности) — это то, что мешает вести истинную жизнь. Человек, лишенный цельности, человек, пребывающий во власти множества своих желаний, своих влечений и душевных порывов, не может, не способен к истине — вот что говорится в книге VIII «Государства», где описывается человек демократический. Вот что говорит о нем Платон: «...В его жизни установится какое-то равновесие желаний: всякий раз он будет подчиняться тому из них, которое словно досталось по жребию, пока не удовлетворит его полностью, а уж затем — другому желанию, причем ни одного не отвергнет, но все будет питать поровну [...] То он пьянствует под звуки флейт, то вдруг пьет одну только воду и изнуряет себя, то увлекается телесными упражнениями; а бывает, что нападает на него лень, и тогда ни до чего ему нет охоты. Порой он проводит время в занятиях, кажущихся философскими. Часто занимают его общественные дела: внезапно он вскакивает и говорит и делает что придется».[8] Эта жизнь человека демократического, порой бездельничающего, порой предающегося удовольствиям, а порой занимающегося политикой, причем когда он занимается политикой, он говорит что попало, все, что взбредет на ум, эта жизнь, лишенная целостности, рассеянная жизнь, жизнь, отданная множественности, есть жизнь без истины. В ней, говорит Платон, не находится места для *logos alêthês* (правдивой речи).[9] Можно процитировать и другой текст, где истинная жизнь также противопоставляется жизни рассеянной. В конце «Крития» Платон вскользь упоминает об упадке Атлантиды — прямо перед тем, как текст, окончание которого утрачено, оборвется, — и объясняет: после счастливой жизни, которую люди могли вести в Атлантиде, когда судьба, уготованный богами удел Атлантиды оказался смешан со смертельными элементами.[10] Это смешение божественной доли, характерной для истинной жизни людей Атлантиды, со смертельными элементами привело к тому, что

они лишились истинной жизни, счастья и сопутствующей ему красоты. Поскольку это жизнь с примесью, это уже не истинная жизнь.*

В-третьих, истинная жизнь у Платона — это жизнь прямая (*euthus*). В соответствии с характеристикой истины как прямоты, а правды — как того, что прямо, истинная жизнь — это прямая жизнь, согласная с принципами, правилами и *nomos*'ом. В знаменитом VII письме Платон рассказывает, как был вынужден отправиться на Сицилию по просьбе Диона и как он колебался, принимая это приглашение. Однако он позволил убедить себя, когда заметил, сколь легко Дион принял его принципы и изменил свою жизнь согласно тем правилам, что он ему дал.[11] Это обращение Диона в философию, во всяком случае, полученное им образование, позволяло Платону надеяться, что через Диона город Сиракузы, а то и вся Сицилия согласятся обустроиться по тому же закону. В то время, говорит он, можно было надеяться, что все обретут *alêthinos bios* (истинную жизнь).[12] Истинная жизнь, которую Платон обещает сицилийцам, или, скорее, давая им надежду на то, что она придет на Сицилию, — это жизнь по правилам, которые Платон, которые философия может предложить людям не только в их индивидуальной жизни, как это было [с] Дионом, но также и в их общественной жизни, публичной жизни, политической жизни. Это законы, политический режим, который Платон хочет предложить сицилийцам и сиракузянам.**

Этот пассаж, впрочем, можно сблизить с текстом из «Горгия», где также обнаруживается понятие истинной жизни. Он находится в самом конце, там где Платон упоминает о суде над душами. В мифе «Горгия» мы видим, как души после смерти предстают перед теми, кто станет их судить, в особенности перед Радамантом. Сократ говорит: Радамант — судья душ, отправляющий их в ад.

---

* Рукопись содержит пассаж, соответствующий пятому смыслу истины, который Фуко отбросил (соответствие сущности): «*Alêthês bios* — это жизнь, не выставляющая себя тем, чем она не является. Она не имитирует форму, ей не принадлежащую. Истинная жизнь — та, что позволяет легко распознать свой *êthos*» (он опирается на книгу V «Законов» Платона, 738d–e).

** Рукопись в этом месте приводит первую цитату из книги X «Государства» (604b–c), где поэты порицаются за их притворство. Однако этот отрывок вычеркнут.

Перед ним предстают души великих царей. А он не дает этим душам великих царей произвести на себя впечатление, поскольку сразу же видит, что в этих душах нет ни единой здоровой части, «вся искривлена ложью и бахвальством [и обманом. — *М. Ф.*], и нет в ней ничего прямого (*euthus*)».[13] Почему в ней нет ничего прямого? Потому что эта душа жила без правды (*aneu alêtheias*):[14] «своеволие, роскошь, высокомерие и невоздержность в поступках наполнили душу беспорядком и безобразием».[15] Множественные души, пестрые души, души, иссеченные вожделением, своеволием, роскошью, души без истины. А потому Радамант осуждает эти души нести наказание, какого они заслуживают.[16] Но бывает и такое, продолжает Сократ, что Радамант встречает души совсем иного рода, либо души философов, либо даже простых граждан, таких же как все прочие. Будь это душа философа или кого бы то ни было еще, она жила благочестиво (*hosiôs*) и в согласии с правдой (*met' alêtheias*),[17] не предаваясь бесплодной суете. Поскольку эти души жили в согласии с правдой (*met' alêtheias*), Радамант «отдает им дань восхищения» и посылает на Острова блаженных.[18] И теперь, указав на эти противоположные судьбы душ (одних наказывают за то, что они жили не по правде; других вознаграждают и даруют им вечное блаженство, потому что они жили по правде), Сократ заключает: я постараюсь, стремясь к истине, «и жить, и умирать» по возможности совершенным.[19] Таким образом, жизнь в согласии с правдой — это правильная жизнь.

Наконец, четвертое значение, четвертый смысл выражения *alêthês bios* у Платона: истинная жизнь — это жизнь, не подверженная переменам, порче и падению, которая остается неизменной в своем бытии. Эта тождественность жизни самой себе избавляет ее от всего, что меняет ее, и, с одной стороны, утверждает свободу, понимаемую как независимость, не-зависимость, не-подвластность всему тому, что могло бы отдать ее во власть господства и повелевания, а с другой — утверждает блаженство (*eudaimonia*), понимаемое как самообладание и наслаждение самим собой. Эта истинная жизнь как жизнь, исполненная совершенства и полного счастья, упоминается, как мы сейчас увидим, в «Критии»: это существование тех обитателей Атлантиды, которые, прежде чем к ним вторглась смертельная примесь, вели жизнь истинную и блаженную. Истина жизни — это ее блаженст-

во, совершенное блаженство. Аналогичные смыслы обнаруживаются в «Теэтете» (174c–176a), в том отрывке, где Платон описывает деловую, суетливую и лишенную досуга жизнь тех, кто, имея дело с практическими жизненными проблемами, могли бы совершенно от них отделаться, но отдают им все свое время. Вместе с тем, он указывает на жизнь тех, кто, прозревая настоящую истину, неловок и смешон в повседневных делах и вызывает насмешки фракийских служанок. Однако эти люди, столь неловкие в повседневной жизни, способны «уловив гармонию речей, достойно воспеть счастливую жизнь богов и людей».[20] Итак, истинная жизнь — это жизнь божественная и блаженная. Таковы значения, придаваемые понятию истинной жизни (*alêthês bios*), которые я, напомню еще раз, привел лишь схематично, не стремясь к философской проработке, просто как *background* исследования, которым я хотел бы заняться теперь.

Теперь нужно выяснить — я лишь начну, а разовью эту мысль в следующий раз, — [то, как] кинизм сыграл на этом понятии *alêthês bios*. В самом начале жизни Диогена, рассказываемой Диогеном Лаэртским, имеет место ряд важных эпизодов или намеков. Сперва намек на то обстоятельство, что Диоген был сыном менялы, банкира, человека, который имел дело с деньгами и менял одни монеты на другие. Кроме того, ссылка на тот факт, что поскольку он был замешан в мошенничестве — по правде говоря, это была чеканка фальшивой монеты, — Диогена вместе с отцом якобы изгнали из Синопы, откуда они происходили и где они жили. Наконец, третье указание на денежную проблему: Диоген, будучи изгнан из Синопы, отправился в Дельфы и просил бога Аполлона высказаться и дать совет. А совет Аполлона заключался в том, чтобы чеканить фальшивую монету, или менять ее стоимость.[21]

Этот принцип — «Перечеканивай монету» — регулярно использовался в кинической традиции с двумя целями. Во-первых: с тем, чтобы уравновесить, провести сближение, установить симметрию между Сократом и Диогеном. Так же как Сократ получил от Дельфийского бога прорицание, указание, свидетельство о том, что он самый мудрый из людей, точно так же и Диоген, отправившись в Дельфы и спросив бога о том, как ему быть, получает ответ: «Меняй ценность, перечеканивай монету». Тем самым оказывается, что Сократ и Диоген, как один, так и другой, приняли миссию. Эта симметрия, это сближение Сократа и Диогена будет

поддерживаться на всем протяжении существования кинической традиции. В текстах, написанных в IV в. против киников и в защиту настоящего кинизма, Юлиан, с большим уважением отзывающийся о Диогене, никогда не упускает случая сказать одновременно о Сократе и о Диогене: один, слышавший речь бога в Дельфах, слыл мудрейшим из людей и стремился познать себя; другой же получил от бога в Дельфах совершенно иную миссию, заключавшуюся в том, чтобы перечеканивать монету. Таким образом, между этими двумя персонажами существует симметрия.

Второй смысл этого императива определить куда труднее. Действительно, что значит «перечеканивай монету» (*parakharattein to nomisma*)? В связи с этой темой я и попытаюсь в следующий раз разобрать проблему кинической истинной жизни. Теперь же я хочу обозначить следующее: обращаясь к теме «изменения ценности, перечеканивания монеты» нужно, во-первых, подчеркнуть сближение между деньгами и обычаем, правилом, законом — на это указывает само слово. *Nomisma* — это деньги. *Nomos* — это закон. Перечеканивать монету — значит также занимать определенную позицию по отношению к договоренности, правилу, закону. Во-вторых, в том, что касается понятия *parakharaxis*. *Parakharattein* (менять, делать хуже) не значит обесценивать монету. Здесь можно обнаружить такой смысл: «портить» монету, так что она теряет свою стоимость, однако здесь этот глагол означает преимущественно и по существу: взять некую монету, на которую нанесено определенное изображение, стереть это изображение и заменить его другим, более подходящим и позволяющим этой монете иметь хождение с ее настоящей стоимостью. Монета не должна вводить в заблуждение относительно своей действительной ценности, ей следует вернуть присущую ей стоимость, нанеся на нее другое изображение, лучшее и более подходящее — вот что определяется столь важным кинической принципом перечеканки и изменения стоимости монеты.

Мне кажется — на этом я закончу, а продолжим мы в следующий раз, — что, когда в кинизме заходит речь об истинной жизни, подразумевается, что нужно взять монету *alethes bios* и перечеканить ее так, чтобы она стала как можно ближе к тому традиционному значению, что ей придается. В этом отношении киники не меняют, так сказать, самого металла этой монеты. Однако они меняют образ и, опираясь все на те же принципы истинной жизни —

что она должна быть открытой, без примеси, прямой и неизменной, не подверженной порче и счастливой, — не порывая с этими темами, но доводя их до предела, до самой крайней точки, такую жизнь, прямо противоположную тому, что традиционно считалось истинной жизнью. Подновить монету, изменить изображение и, так сказать, заставить гримасничать тему истинной жизни. Кинизм как гримаса истинной жизни. Киники пытались заставить гримасничать традиционную для философии тему истинной жизни. В кинизме следует видеть не философию разрыва, каковой она стала благодаря своей популярности или благодаря тому, что она никогда не получила бы права гражданства в консенсусе и единстве культивированной философии, но скорее некое достижение предела, некую экстраполяцию тем истинной жизни и их обращение в некой фигуре, которая одновременно и согласуется с моделью, и является гримасой истинной жизни. В этом карнавальном продолжении темы истинной жизни речь идет о куда более важных вещах, нежели разрыв с ценностями, пришедшими из классической философии, когда та говорила об истинной жизни.

Прошу меня простить за то, что я нарушил нашу договоренность и говорил не о том, о чем должен был говорить сегодня. В следующий раз я постараюсь закончить с кинизмом.

Примечания

[1] «...А в общем я [Диоген] хочу быть пророком правды и свободы слова (*alêtheias kai parrêsias prophetês*)» (Les Sectes a l'encan. § 8 // Op. cit. P. 203 (*Лукиан*. Продажа жизней. С. 231)).

[2] Grégoire de Nazianze, homélie 25; см. лекцию от 29 февраля, первый час.

[3] См. главу V в «Использовании удовольствий» («Истинная любовь»): L'Usage des plaisirs. Éd. citée. P. 251—269 (*Фуко М.* Использование удовольствий. С. 381—412).

[4] *Platon*. Hippias Mineur. 365a // Œuvres completes. T. I / Trad. M. Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1970. P. 28 (*Платон*. Гиппий меньший / Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн // Соч. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 205).

[5] Id. 364c. P. 27 (Там же).

[6] В действительности таким образом Ахилла характеризует Гиппий в 364e («...Он изображен честнейшим простаком (*haploustatos kai alêthestatos*)...» (Id. (Там же)).

[7] *Platon*. La République. Livre II, 382e / Trad. E. Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1943. P. 89 (*Платон*. Государство / Пер. А. Н. Егунова // Соч. В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 147).

[8] *Platon*. La République. Livre VIII, 561b—561d / Trad. E. Chambry. Éd. citée [1934]. P. 32—33 (Там же. С. 348—349).

[9] «И все же он не примет верного рассуждения (*logon alêthê*), не допустит его в свою крепость...» (Id. 561b. P. 32 (Там же. С. 349)).

[10] «Но когда унаследованная от бога доля ослабела, многократно растворяясь в смертной примеси, и возобладал человеческий нрав, тогда они оказались не в состоянии долее выносить свое богатство и утратили благопристойность. Для того, кто умеет видеть, они являли собой постыдное зрелище, ибо промотали самую прекрасную из своих ценностей; но неспособным усмотреть, в чем состоит истинно счастливая жизнь (*tois adunatousin alêthinon pros eudaimonian bion horan*), они казались прекраснее и счастливее всего как раз тогда, когда в них кипела безудержная жадность и сила» (*Platon*. Critias, 121a–b / Trad. A. Rivaud. Paris: Les Belles Lettres, 1949. P. 274 (*Платон*. Критий. Пер. С. С. Аверинцева // Соч. В 4 т. Т. 3. С. 515)).

[11] *Platon*. Lettre VII, 327b / Lettres. Trad. J. Souilhé. Éd. citée [см. примеч. 9 на с. 80]. P. 31 (*Платон*. Письма / Пер. С. П. Кондратьева // Соч. В 4 т. Т. 4. С. 478).

[12] «Вот и теперь, если бы ему удалось вызвать такое настроение у Дионисия, как он попытался, он имел бы большую надежду, без избиений и казней, без всех совершившихся зол, устроить во всей стране счастливую и справедливую жизнь (*bion eudaimona kai alêthinon*)» (Id. 327d. P. 32 (Там же. С. 478)).

[13] *Platon*. Gorgias, 525a / Trad. A. Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1968. P. 221 (*Платон*. Горгий / Пер. С. П. Маркиша // Соч. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 571).

[14] Id. (Там же).

[15] Id. (Там же. С. 571—572).

[16] Id. (Там же).

[17] Id. 526c. P. 222 (Там же. С. 573).

[18] Id. 526c. P. 223 (Там же).

[19] Id. 527e. P. 224 (Там же. С. 574).

[20] *Plato*. Théétète, 176a / Trad. A. Dies. Paris: Les Belles Lettres, 1967. P. 207 (*Платон*. Теэтет / Пер. Т. В. Васильевой // Соч. В 4 т. Т. 2. С. 232) (в переводе *bion alêthê* передается как «la réalité de vie», Фуко переводит точнее: «vraie vie»).

[21] *Diogène Laërce*. Vies et doctrines... / Trad. M.-O. Goulet-Cazé. Éd. citée. Livre VI, § 20—21. P. 703—705 (*Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 220—221).

Лекция от 14 марта 1984 года
Второй час

Жизнь без утайки: стоическая версия и киническая переоценка. — Жизнь без примеси в ее традиционной интерпретации: независимость и чистота. — Киническая бедность: реальная, деятельная, неопределенная. — Стремление к бесчестию. — Киническое самоуничижение и христианское смирение. — Киническое переворачивание прямой жизни. — Скандал животного состояния.

Анализируя киническую жизнь, я выделил четыре аспекта: жизнь без утайки, независимая жизнь, жизнь прямая и самостоятельная, когда ты сам себе хозяин. Я пытался показать, что, исходя из этих тем, опираясь на них, практика кинизма и киническая жизнь заключались в том, чтобы переворачивать их, вызывая тем самым скандал.

Во-первых, жизнь без утайки. В прошлый раз я пытался показать вам, что понятие истинной жизни (*alêthês bios*) изначально и прежде всего конструировалось в зависимости от общего принципа, согласно которому *alêthês* — это не-притворное, не-сокрытое. Таким образом, истинная жизнь была жизнью без утайки, ни одной из своих частей не скрывавшей, потому что она не совершает ничего постыдного, ничего нечестного, предосудительного, что могло бы вызвать неодобрение у других и заставить краснеть того, кто так живет. Жизнь без утайки — это жизнь, за которую не краснеют, потому что краснеть не за что. Существует много примеров этой концепции истинной жизни как жизни без утайки. Так, можно вспомнить, что говорится у Платона в «Федре» и в «Пире»:

настоящая любовь — та, что не скрывает ничего постыдного и никогда не прячется в тень, чтобы удовлетворить свои желания.[1] Такая любовь всегда может жить под залогом и гарантией других. У Сенеки тоже можно найти целый ряд весьма интересных разработок, касающихся этой жизни без утайки. Согласно Сенеке, истинная жизнь — это жизнь, которую следует прожить так, словно бы ты всегда находился на глазах у всех, а особенно на глазах, под взглядом, под контролем друга, который выступает одновременно строгим вожатым и свидетелем. Для Сенеки сама практика переписки, обмена письмами, заставляющая раскрываться друг перед другом автора послания и его получателя, так сказать, представляет жизнь каждого из двух корреспондентов взгляду другого.[2] С одной стороны, по отношению к тому, кому он адресует свои советы и наставления, автор письма представляет собой что-то вроде глаза, принцип наблюдения. Сенека говорит Луцилию: Когда я тебе посылаю письмо и высказываю свое мнение, это как если бы я сам пришел и проследил за тем, что ты собираешься делать. Но, с другой стороны, поскольку он рассказывает о собственной жизни, о том, что он делает, о своих выборах, своих сомнениях, своих решениях, тот, кто пишет письмо, представляет свою собственную жизнь взгляду получателя. Оба корреспондента, автор послания и получатель, таким образом, предстают взгляду друг друга. Переписка — это практика истинной жизни как жизни без утайки, то есть жизнь под одновременно реальным и виртуальным взглядом другого.

У Эпиктета мы находим другую формулировку, другие вариации этой темы жизни без утайки. Жизнь без утайки у Эпиктета — это не то, что посредством переписки представляется взгляду другого, это жизнь, знающая, что вся она целиком проходит перед внутренним взором, являющимся взором того божества, что живет в нас. Здесь не-сокрытие вытекает из онтологической структуры человеческого бытия, поскольку *logos* души есть божественный принцип (*daimôn*). Итак, Эпиктет в нескольких отрывках упоминает об этом принципе не-сокрытой жизни, не-сокрытой от внутреннего взгляда, столь отличного как от контроля над любовью, о котором упоминает Платон, так и от практики нравственной переписки у Сенеки. У Эпиктета жить без утайки — значит жить и знать, что живешь под этим внутренним взглядом. В беседе 14 книги II он говорит: «Он [Зевс] и попечите-

лем к каждому приставил божество каждого, поручив ему хранить его, причем неусыпным и не поддающимся обману [...] Так что, когда вы запираете двери и создаете темноту внутри, помните, что никогда нельзя говорить, что вы одни: не одни вы, но бог внутри и ваше божество. И к чему им свет на то, чтобы видеть, что вы делаете?»[3] А в беседе 8 книги II мы читаем: «Ты — сколок бога, ты содержишь в себе некоторую частицу его [...] Не хочешь ли ты памятовать, когда ты ешь, — как кто ты ешь и кого кормишь? Когда вступаешь в связь, — как кто вступаешь ты? Когда — в общение? [...] В себе носишь ты его, и не осознаешь, что оскверняешь его нечистыми мыслями, грязными действиями».[4]

Эта тема жизни без утайки была очень важна и приняла ряд совершенно различных форм, но оставалась центральной для философской традиции как характеристика истинной жизни. По-видимому, в кинизме она повторялась постоянно. Однако повторялась она как-то иначе, претерпевая некую переоценку и вызывая тем самым скандал.

Как совершается это изменение, эта переоценка? Прежде всего, так сказать, самым простым, самым непосредственным, самым прямым способом: через драматизацию принципа не-сокрытия, драматизацию этого принципа в самой жизни и через нее. Правило не-сокрытия у киников такое же, каким оно могло быть у Эпиктета или у Сенеки, идеальный принцип поведения. Это придание формы жизни, мизансцена ее материальной и повседневной реальности: под пристальным взглядом других, всех или во всяком случае как можно большего количества других. Жизнь киника открыта в том смысле, что она реально, материально, физически проходит на публике. Такие элементы кинической жизни, как жизнь публичная, обнаруживаются в более или менее легендарных рассказах о Диогене; все это общеизвестно. Диоген Лаэртский рассказывает: «Всякое место было ему одинаково подходящим и для еды, и для сна, и для беседы».[5] Отсутствие дома — а дом и у нас, и еще больше в Греции подразумевает место тайны, уединения, защиты от взгляда других. Отсутствие одежды: киник Диоген наг или почти наг. Кроме того, это выбор своего местопребывания: Коринф. Дион Хризостом говорит, что Диоген так часто бывал в Коринфе, потому что это был большой город, общественный город, город, где можно было жить на публике и где на перекрестках и в храмах можно было встретить моряков, путешест-

венников, людей со всех концов света. Под их взглядами и решил жить Диоген. В конце концов он и умер в гимнасии неподалеку от Коринфа, завернувшись в плащ подобно спящему нищему. Когда плащ приподняли, увидели, что он мертв.[6] В кинической жизни нет ни интимности, ни секрета, ни не-публичности. Отныне эта тема будет встречаться постоянно: киник живет на улицах, он живет возле храмов. Он ест, он удовлетворяет свои потребности и желания на публике.[7] Он присутствует на всех больших скоплениях народа. Его видят на играх, в театрах. Он выставляет свою жизнь на всеобщее обозрение. Вспомните еще знаменитого Перегрина, которого так ненавидел Лукиан и который решил покончить жизнь самоубийством в огне — здесь сошлись воедино старинная геракловская тема и, быть может, практика, пришедшая из Индии. Перегрин задумал сжечься, но сжигается он публично, во время Игр, так, чтобы при его смерти присутствовало как можно больше зрителей. Абсолютная прозрачность кинической жизни.

Однако эта драматизация, эта театрализация принципа не-сокрытия сопровождается неизбежным переворачиванием его результатов, так что киническая жизнь, действительно верная принципу не-сокрытия, оказывается благодаря этой радикализации совершенно иной и несводимой к каким-либо другим. Игра, благодаря которой эта драматизация оборачивается скандалом и даже извращением не-сокрытой жизни других философов, заключается в следующем: жизнь без утайки — это жизнь, которая не скрывает ничего дурного и не делает зла, поскольку она не скрывает ничего. Итак, киники говорят: может ли быть что-то дурное в том, чего хочет природа и что она вложила в нас? И наоборот, если в нас есть что-то дурное или мы плохо делаем что-то, то не из-за того ли, что люди прибавили к природе своими привычками, убеждениями, предрассудками? Так что поскольку не-сокрытие должно быть гарантией и залогом всецело хорошей жизни, которая и будет хороша потому, что целиком просматривается, так вот, это не-сокрытие не должно повторять и принимать привычные, традиционные границы стыдливости, те границы, о которых договорились люди и которые представляются им необходимыми. Напротив, оно должно показывать без границ и без прикрытий то в человеке, что заложено в него природой, а потому является добром. То есть не-сокрытие — это вовсе не повторение и принятие тех традиционных правил стыдливости, из-за

которых мы краснеем, сделав что-то плохое на глазах у других, это открытие естественности человеческого бытия взору других. Это раскрытие естественности, которое скандализирует, превращает в скандал не-сокрытие существования, ограниченного традиционной стыдливостью, [это раскрытие] проявляется в знаменитом поведении киников. Диоген ел на публике, что в традиционной Греции считалось неприличным.[8] А главное, Диоген мастурбировал прилюдно.[9] Кратет же, согласившись жениться, потому что жена обещала, что станет вести тот же образ жизни, что и он, прилюдно занимался с ней любовью.[10] Все это и составляет форму жизни без утайки, связанной с принципом, который часто повторяют Диоген и Кратет, а именно: как можно считать злом занятия любовью, сексуальные отношения, если они вписаны в саму нашу природу? Поскольку это вписано в саму нашу природу, оно не может быть злом. А значит, тут нечего скрывать. Киническая драматизация жизни без утайки, таким образом, оказывается прямым, простым, в каком-то смысле даже предельно грубым применением принципа, согласно которому нужно жить, не краснея за то, что делаешь, а значит, жить под взглядом других и в их присутствии. Однако результатом такого прямого, простого, грубого применения самого общего принципа становится опрокидывание всех заставляющих людей стыдиться правил, обычаев и условностей, которые этот принцип, в сущности, спонтанно принимал, подхватывал и усиливал. Традиционная философская мысль под лозунгом жизни без утайки, по сути, утверждала или подхватывала призыв к стыдливости, принимая старые обычаи. Кинизм, применяя принцип не-сокрытия буквально, взрывал кодекс стыдливости, с которым по-прежнему имплицитно или эксплицитно этот принцип ассоциировался. Это бесстыдная жизнь, жизнь в *anaideia* (жизнь без стыда). Драматизированная таким образом жизнь киников разворачивает общую тему не-сокрытия, освобождая ее от условностей. Философская жизнь оказывается вдруг радикально иной по сравнению с прочими формами жизни.

Во-вторых, жизнь без примеси. Как вы помните, истинная жизнь была жизнью без примеси, то есть жизнью без связи, без зависимости от того, что ей чуждо, и подчинялась принципу, согласно которому то, что *alêthês*, чисто, не содержит никакой инаковости и тождественно себе. Эта характеристика истинной жизни как жизни без примеси в античной философии вела к двум

совершенно различным стилистикам существования, зачастую, впрочем, связанным между собой: эстетика чистоты, обнаруживающаяся главным образом в платонизме, где речь идет о том, чтобы освободить душу от всего, что может вызвать в ней беспорядок, смятение, невольную тревогу (а значит, освободить ее от всего материального и телесного); а потом, стилистика независимости, самодостаточности, автаркии, которую проще всего обнаружить у эпикурейцев и стоиков, где речь о том, чтобы освободить жизнь от всего, что может поставить ее в зависимость от внешних элементов, от неких событий. Во всяком случае, здесь говорится о том, чтобы определить такое отношение, которое было бы совершенно безразлично ко всему, что бы ни случилось. Безразличие кинической жизни, эта безразличная жизнь (*adiaphoros bios*) вписывается в общую линию различных тем независимой жизни. При этом она разворачивается отталкиваясь от этого общего момента, но в такой форме, которая опрокидывает принцип. Она переоценивает ценности, она изменяет стоимость монеты и представляет философскую жизнь как такую, что является или должна являться радикально иной. Каким образом? Прежде всего благодаря тому, что можно назвать материальной, физической, телесной драматизацией принципа жизни без примеси и без зависимости. И эта драматизация принципа независимости в форме самой жизни, физической, материальной жизни, принимает отчетливую фигуру бедности.

Мы коснулись темы одновременно важной и трудной. Действительно, тема о том, что истинная жизнь должна быть жизнью в бедности, очевидно, имеет широчайшее культурное значение и обнаруживается у многих других цивилизаций, во многих других философиях, и конечно, в мировых религиях. В Греции мы рано обнаруживаем ту идею, что истинная жизнь, философская жизнь не может быть жизнью в роскоши, жизнью, привязанной к богатствам — примером может служить Сократ. И тем не менее, в греко-римских этике, философии и философской практике проблема бедности вызывала некоторые трудности по той причине, что греко-римская культура постоянно играла на некой социально признанной, утвердившейся и структурообразующей оппозиции: оппозиции между первыми, лучшими, сильнейшими, теми, у кого есть знания и власть, и другими, толпой, у кого нет никакой власти, ни образования, ни удачи. Эта оппозиция между первыми

и прочими, между лучшими и толпой неизменно формировала античные, греческие и римские общества, а в какой-то мере, но довольно чувствительно всегда моделировала моральную и философскую мысль Античности. Эта оппозиция между лучшими и прочими, между первыми и толпой сохраняла свою ценность даже у тех, кто, как например Сенека, говорил, что не существует различия между душой раба и душой всадника или сенатора. Несмотря на такое отношение, Сенека не упускал случая заметить, что он, конечно же, старается быть среди первых, среди лучших, в противоположность толпе, в которой, впрочем, можно встретить людей сильных, богатых. Оппозиция «первые и лучшие»/«прочие и толпа» является структурообразующей для этой формы мысли.

Таким образом, проблема бедности как составляющей истинной жизни в античных обществе, культуре и мысли была не такой простой, как в средневековом христианстве. Трудность заключается в том, чтобы примирить принцип, согласно которому истинная жизнь не может быть жизнью в богатстве, и жизнь лучших с ее несколько смешанным, двойственным отношением к бедности; мы видим, что во всяком случае отдают предпочтение той идее, что дело-то не в том, чтобы иметь или не иметь деньги, а в том, чтобы занимать такую позицию и иметь такое отношение к деньгам, к состоянию, которое не позволит погрязнуть в заботах о нем, в том, чтобы не испытывать волнения при мысли, что можно его лишиться, и не горевать в том случае, если действительно лишишься его. В связи с той истинной жизнью, о которой толкуют философы, речь идет скорее об определенном отношении к счастью и к несчастью и к переменчивости фортуны. Вот о чем говорится в связи с истинной жизнью. Сенека, человек свободный и богатый, долгое время развивал ту идею, что истинная жизнь — это жизнь, поистине независимая от богатства.

Зато киническая бедность — это, разумеется, бедность действительная, материальная, физическая. Киническая бедность реальна, деятельна, независима.

Во-первых, киническая бедность носит реальный характер, то есть она не сводится к простой независимости души. Она представляет собой скудность существования, лишенного тех материальных элементов, с которыми оно традиционно связано и от которых, как мы обычно полагаем, она зависит. Киническая бедность касается, например, одежды, жилища, сведенного к ми-

нимуму, собственности — Кратет ведь действительно раздал свои богатства.[11] Она относится к пище, количество которой сводится к минимуму. Эту киническую жизнь можно сравнить с несколькими отрывками из писем Сенеки Луцилию, где он упоминает о том, что хорошо бы время от времени впадать в бедность.[12] Сенека говорит: в течение нескольких дней, трех или четырех, ты должен носить грубый плащ, спать на убогом ложе, есть как можно меньше; обещаю, что это пойдет тебе на пользу не только потому, что в известной мере это вернет тебе способность наслаждаться — так делают и некоторые развратники, — но и потому, что это научит тебя относиться ко всему так, что, если бы в случае несчастья ты все потерял, ты бы от этого не страдал. Это защита от того, что может случиться, а не реальная практика. Если угодно, виртуальное упражнение. Киническая же бедность — бедность реальная, настоящая скудость.

Во-вторых, это деятельная бедность в том смысле, что она не довольствуется отказом от какого бы то ни было стремления сколотить состояние, от какого-либо приобретательства, от всякой экономии. Эта киническая бедность не заключается в том, чтобы держаться середины, как это было поначалу. Хотя киники неизменно сохраняли уважительное, почтительное отношение к Сократу, во всяком случае постоянно ссылались на него, Диоген выступил с критикой [против] Сократа, заявив: в конце концов Сократ — это человек, у которого есть дом, жена, дети, у него есть даже домашние сандалии.[13] Другими словами, сократовская позиция, состоящая в том, чтобы довольствоваться малым, поддерживая свое существование, не является кинической. Киническая бедность не сводится к равнодушию к фортуне и принятию того, что есть. Киническая бедность — это операция, совершаемая над самим собой, чтобы достичь положительных результатов — мужества, стойкости и выносливости. Драматургия кинической бедности весьма далека от того безразличия, что не заботится о богатстве, будь то свое собственное богатство или богатство других, это выработка самого себя в зримой форме бедности. Это не принятие бедности, это настоящая жизнь в бедности.

Наконец, в-третьих, киническая бедность — это нескончаемая бедность. Она реальна, она деятельна и она бесконечна в том смысле, что не останавливается на какой-то стадии, рассматриваемой как удовлетворительная, когда можно счесть, что в об-

щем-то ты уже свободен от всего лишнего. Она идет дальше и всегда стремится к максимальной скудости. Это неспокойная, неудовлетворенная собой бедность, всегда стремящаяся к новым границам, пока не достигнет абсолютного предела. На этот счет существует целый ряд анекдотов. Самый известный — это, конечно, анекдот о маленькой чашке. Диоген, у которого из всей посуды была лишь маленькая чашка, ковшик, из которого он пил воду, заметил у источника маленького мальчика, который сложил руки ковшиком и пил из них. Тогда Диоген выбросил свою чашку, сказав, что это бесполезная роскошь.[14]

Как видите, характерная для кинической жизни бедность — это не виртуальная бедность позиции, присущей Сенеке. И это не та усредненная бедность, что принимал Сократ. Это действительно бедность от скудости, безграничная бедность работы над самим собой.

Вот только эта драматургия реальной бедности, бедности безграничной, ведет к парадоксальным результатам. Храня верность принципам активной бедности как зримой формы жизни без примеси, чистой и само-достаточной жизни, киник доходит до того, что ведет жизнь безобразную, зависимую и униженную. Таким образом, радикальное применение этого принципа ведет к его переворачиванию: к жизни бедной, скандальной, невыносимой, неприглядной, зависимой и униженной жизни киника. У нас есть целый ряд свидетельств этому. Можно сразу обратиться к самому важному — к парадоксальному превознесению грязи, уродства, грубой и неприглядной нищеты. Эта переоценка грязи, уродства и безобразия, которая является частью кинизма, понятное дело, не слишком легко приживалась в обществах, приверженных ценностям красоты, пластики человеческого тела, человеческого жеста, отношений между людьми. Эта инверсия физических ценностей, безусловно, сыграла немаловажную роль. Во всяком случае ясно, что она дала повод для скандала. Конечно, уже у Сократа можно найти своего рода переоценку и обесценивание прекрасного и безобразного. Но ведь Сократ подчеркивает, что не нужно стремиться к красоте тела, предпочитая упражнения души тем, что призваны сделать краше и сильнее тело. У него же обнаруживается мысль о том, что в безобразии некрасивого тела следует уметь распознать красоту души. Однако принципом этой относительной, всегда лишь относительной дисквалификации физических

красоты и достоинства у Сократа неизменно оказывается предпочтение красоты всему прочему.

Киническая же бедность — это, напротив, утверждение ценности, присущей самому физическому уродству, грязи, нищете. Это было важно и позволило утвердить в этике, в искусстве поведения, а к несчастью, также и в философии ценность уродства, от которой они так никогда и не отказались окончательно.

Однако здесь было нечто большее, нежели возвышение уродства как такового. Ведь оказавшись в такой абсолютной бедности, человек попадает в ситуацию зависимости. А принцип жизни без примеси, жизни без подчинения, жизни полностью независимой, этот принцип в конце концов обращается в свою противоположность. Ведь с чем сталкивается человек, когда достигает предела абсолютной бедности? Он сталкивается с рабством, которое, как известно, в глазах грека и римлянина было совершенно неприемлемым — когда же рабство приходится принять, оно становится чем-то вроде судьбы, которой следует покоряться, причем покоряться с безразличием.

У киников же, наоборот, имеет место прямое, положительное приятие ситуации рабства. Про Диогена рассказывают, что, когда его вывели на продажу, он хотел присесть, находя, что это удобнее, а когда продававший его работорговец запретил ему садиться, Диоген заметил: «Неважно, ведь как бы рыба ни лежала, она найдет покупателя»,[15] — соглашаясь тем самым играть роль выставленного для продажи товара. Таким образом, бедность ведет к принятию рабства. Она ведет к тому, что для грека или римлянина было еще хуже, чем рабство (ведь в конце концов рабство всегда могло стать одним из несчастий человеческой жизни): к нищенству. Нищенство — это бедность, которая доводит человека до зависимости от других, от их доброй воли, от случайного расположения. Протянуть руку — для человека Античности это был жест позорной бедности, зависимости в самой нестерпимой форме. А ведь именно нищенство и составляло киническую бедность, по своей воле доведенную до скандала.

И наконец, помимо этих нищенства и материальной зависимости, киническая бедность сталкивалась кое с чем похуже рабства и нищеты. Она сталкивалась с *adoxia*. *Adoxia* — это дурная репутация, это образ, складывающийся у того, кто терпит оскорбления, презрение, унижения со стороны других, что у греков и у

римлян никогда не получало положительной оценки. Не могли дать положительную оценку *adoxia* в обществе, где столь большое значение придавалось почету, где слава, хорошая репутация, память людей были одной из форм желанного послесмертия (survie). Итак, *adoxia* является частью обнаженной жизни киников. Такой человек, как Сократ, тоже, конечно, не побоялся принять несправедливый смертный приговор. А когда ему предоставили возможность бежать, он отказался, предпочитая позор смертного приговора. Однако, принимая этот позор, Сократ отнюдь не практикует *adoxia* киников. Он прекрасно знает, что если по общему мнению он является человеком, совершившим преступление и приговоренным к смертной казни, то с точки зрения тех, кто знает, что Сократ прав, и в их глазах на его жизни не лежит никакого позора.

Для киников, напротив, систематическая практика позора является положительной деятельностью, обладающей смыслом и ценностью. Перед нами весьма необычное для всей античной морали явление, делающее киников каким-то исключением. Я нашел статью, любопытную тем, каким образом автор ставит проблему, где трактуется *adoxia* у киников — не знаю, [впрочем], обоснованно ли это исторически. Статья обнаружилась в «Harvard Studies in Classical Philology» за 1962 г., она принадлежит перу некоего Инголлса и называется «The Seeking Dishonor» (стремление к бесчестью). Автор демонстрирует свое ощущение того, насколько неотделим кинизм от греческого пейзажа. Он настаивает [на том], что киники, в сущности, были не чем иным, как в высшей степени концентрированным и ярким выражением нескольких тем, присущих греческой морали. Однако из-за такого момента, как проблема *adoxia* (позора), совершенно невозможно признать, будто киники представляют греческую мораль. И тогда он обращается к индийскому влиянию — так сказать... к определенной практике, обнаруживающейся в некоторых индусских религиозных группах, где позор и стремление к позору получают положительную оценку.

Не знаю, верно ли это исторически. Во всем этом меня интересует то, что идея *adoxia* может находить для себя оправдание и пониматься исходя из переворачивания принципа независимой жизни, который, будучи драматизирован до абсолютной бедности, не может не обернуться зависимостью и бесчестьем. [Итак], киники

действительно стремятся к позору: деятельный поиск унизительных ситуаций, обретающих ценность потому, что киник сопротивляется любым мнениям, убеждениям, предрассудкам. На сей счет у нас есть пример в анекдоте про Диогена, который, получив удар кулаком или палкой, я уже не помню, отказался на него отвечать. И дело здесь не в гордости. Он сказал: в другой раз надену шлем.[16] Поскольку удар — это всего лишь удар, в этой ситуации (получить удар) нет ничего постыдного, это совершенно неважно и не имеет никакого значения. Итак: безразличие ко всем этим унизительным ситуациям и даже активное стремление к ним, потому что, прежде всего упражняясь в них, можно изменить убеждения, а кроме того, принимая оскорбление, можно перевернуть ситуацию и взять ее в свои руки. Такова история о том, как Диогена, прилюдно евшего на площади, прохожие называли собакой: ты ешь как собака, говорили они. А Диоген немедленно перевернул положение, приняв оскорбление. Он принял оскорбление и перевернул его, говоря: да ведь и вы тоже собаки, потому что только собаки крутятся вокруг собаки, которая ест. Я собака, но вы такие же, как я.[17] Когда он однажды пришел на пир, ему бросили кость, поскольку он был собакой. Тогда он ушел со своей костью, а потом вернулся и помочился на гостей, как собака.[18]

Эту занятную игру кинического унижения [можно] сравнить с тем, что в какой-то мере из него происходит, хотя и меняет смыслы, значения и формы — с христианским смирением. От кинического унижения до христианского смирения — целая история, целая история бесславия, целая история позора, вызываемого им скандала, которая чрезвычайно важна исторически и, скажем еще раз, совершенно чужда общепринятой морали греков и римлян. Мне кажется, нужно различать то, что станет христианским смирением — которое представляет собой состояние души, проявляющееся и испытуемое в смирении перед унижением, — и то киническое бесчестье, что представляет собой игру с такими условностями, как честь и бесчестье, где киник, играя самую бесчестную роль, подчеркивает свои гордость и превосходство. Киническая гордость закаляется в этих испытаниях. В этих испытаниях унижением киник утверждает свою независимость, свою самостоятельность, тогда как христианская униженность, или, вернее, смирение станет отречением от самого себя. Киническое унижение, христианское смирение — со всем этим, конечно, сле-

довало бы разобраться подробнее, чем я делаю это теперь. Я просто кое-что обозначаю. В связи с этой темой независимой жизни и ее драматизации в форме бедности, рабства, нищенства, *adoxia*, бесчестья перед нами происходит переворачивание классической философской темы и появление истинной жизни как жизни иной, скандально иной.

То же самое можно сказать по поводу прямой жизни, представляющей собой одну из черт истинной жизни в традиционном смысле этого термина. Эта прямая жизнь как характерная черта истинной жизни соответствует определенному *logos*'у, который, [в свою очередь], связан с природой. Прямая жизнь была жизнью в согласии с природой, но кроме того, это была жизнь в согласии с законами, или во всяком случае с некоторыми законами, правилами, обычаями, принятыми у людей. В таком понимании истинной жизни как жизни прямой была некая существенная двусмысленность. Действительно, эта прямая жизнь довольно амбивалентно соотносилась с ядром естественности и никогда не получала окончательного определения, представляя собой несколько размытый ансамбль, который в зависимости от школ и философов варьировал свое отношение к человеческим, общественным и гражданским законам, признаваемым необходимыми в качестве рамок, сетки и организующего принципа истинной жизни.

Киник возрождает тему истинной жизни как прямой жизни, жизни в согласии. Вот только возрождает он ее таким образом, что жизнь в согласии оказывается жизнью совершенно иной. Действительно, согласие, которое киники связывают с принципом истинной жизни, прямой жизни, опирается лишь на область закона природы. На взгляд киников, лишь то, что естественно, может быть принципом согласия, определяющим прямую жизнь. Никакая конвенция, никакое исходящее от людей предписание не принимаются кинической жизнью, если они не согласны с природой, и только с природой. Вот почему киники отвергают брак и семью и практикуют или намереваются практиковать свободный союз.[19] Точно так же киники отвергают все табу и условности в отношении пищи. Диоген пытался есть сырое мясо.[20] Кажется, он и умер-то, попытавшись съесть живого осьминога, который его задушил.[21] Согласно Диогену Лаэртскому, Диоген не считал гнусным и недопустимым питаться человеческим мясом.[22] Даже людоедство не отвергается киником.

По той же самой причине киники отвергали всякий запрет на инцест. Я отсылаю вас к любопытнейшему отрывку, который вы найдете у Диона Хризостома. X речь Диона Хризостома, посвященная большей частью кинической жизни и Диогену, заканчивается критикой в адрес Лая, заключающейся в следующем: Лай был не так уж и хитер, потому что он дурно понял оракула. Дельфийский оракул сказал ему: не имей ребенка и не показывай его. По мнению Диона Хризостома, дающего идеальный портрет Диогена, этот последний сказал бы, что оракул имеет в виду: не нужно иметь детей и показывать их. То есть: не имей детей, но если у тебя есть ребенок, не показывай его. У Лая, по его глупости, был ребенок, чем он показал, что не послушал оракула; он показывал его, что было вторым непониманием и непослушанием оракулу.[23] Во всяком случае Лай сделал глупость, а Эдип был одновременно следствием и наследником этой глупости. Наследником, понятное дело, потому, что Эдип в действительности был не так уж и хитер, когда разгадал загадку Сфинкса.[24] Всякий человек нашел бы ответ на эту знаменитую загадку. Но главное — он выказал глупость и наивность своим собственным инцестом. В самом деле, что должен был сделать Эдип? Он должен был осуществить дельфийский принцип «познай самого себя». В таком случае он не стал бы обращаться к Тересию, чтобы выяснить, в чем дело. Он не посылал бы Креона советоваться с Дельфийским оракулом, а пошел бы к нему сам. А вопросив оракула в Дельфах, он понял бы, что женился на своей матери, убил своего отца и прижил со своей матерью детей. А узнав все это, что бы он сказал себе, будь он хитер? Он бы сказал: да ведь то же самое я вижу каждый день у себя в курятнике, такое случается у всех животных, чтобы убить своего отца, сойтись со своей матерью и оказаться одновременно отцом и братом своим детям, своим братьям и сестрам.[25] Таким образом, существовала природная модель, которой Эдип не разглядел, потому что оказался неспособен познать самого себя и найти в себе природное ядро.

Можно еще многое сказать об этой природности у киников.*

---

* Рукопись включает следующее дополнение, которое Фуко не воспроизводит в своей лекции: «Однако благодаря переворачиванию прямой жизни киническая жизнь не просто возвращается к природности. Речь идет о возвращении активном, агрессивном, полемическом, воинствую-

К чему ведет этот принцип прямой жизни, который должен быть связан с природой, и только с природой, так это к положительной оценке животного состояния. А для античной мысли это было чем-то из ряда вон выходящим и скандальным. Обобщая, можно сказать, что животное состояние для античной мысли было чем-то абсолютно отличным от человеческого бытия. Именно выделяясь из животного состояния, человек утверждал и проявлял свою человечность. Животное состояние всегда более или менее было тем, что отвергали, утверждая человека как разумного и гуманного.

Поскольку киники строго и систематически применяют принцип прямой жизни, связанной с природой, животное состояние играет у них совершенно иную роль. Оно становится положительной ценностью, оно становится моделью поведения, материальной моделью, зависящей от идеи, согласно которой без чего может обойтись животное, в том и человек не должен нуждаться. Об этом есть целый ряд анекдотов: о том, как Диоген наблюдал жизнь мышей,[26] как Диоген, увидев улитку, тащившую свой дом на спине, решил жить так же.[27] Коль скоро потребности ведут к слабости, зависимости, утрате свободы, человеку не следует иметь иных потребностей, кроме животных, удовлетворяемых самой природой.

Чтобы не пасть ниже животных, нужно суметь принять это животное состояние как простейшую, но перспективную форму жизни. Животное состояние — не данность, но долг. Или, скорее, это данность, то, что непосредственно предоставляет нам природа, но

щем. Естественная жизнь киника выполняет функцию майевтики. Она испытует, подвергает пробе все истины, какие только могут принимать и чтить люди. Боевой задор кинической жизни также является противоположностью философскому существованию в самой общей форме. Сенека или Эпиктет утверждают, что доверяют сильному человеку не больше, чем всякому другому. Киник Диоген говорит Александру, что он — всего лишь тело, заслоняющее ему солнце. Все философы выказывают строгость к тем, кто наслаждается изысканными блюдами. Они неизменно рекомендуют простую, естественную пищу, удовлетворяющую аппетит. Диоген прославился тем, что пытался есть сырое мясо. Все философы советовали предаваться тайным удовольствиям лишь по необходимости и когда этого требуют законы государства. Киники же ссылаются на естественную модель, не исключающую инцеста».

в то же время это вызов, который нужно постоянно принимать. Животное состояние, которое представляет собой материальную модель существования, а также его духовную модель, бросает кинической жизни постоянный вызов. Животное состояние — это способ бытия для себя, который должен принять форму постоянного испытания. Животное состояние — это упражнение. Это задача для себя самого, и в то же время скандал для других. Взвалить на себя на глазах у других скандал животного существования, который есть задача для самого себя — вот к чему, по мнению киников, ведет принцип прямой жизни, поскольку он связан с природой и поскольку этот принцип прямой жизни, будучи связан с природой, оказывается реальной, материальной, конкретной формой существования как такового. *Bios philosophikos* как прямая жизнь — это животность человеческого бытия, воспринимаемая как вызов, практикуемая как упражнение и бросаемая в лицо другим как скандал.

Остается еще четвертый элемент, элемент незыблемой жизни, жизни без порчи и упадка, самостоятельной жизни. Нужно показать, как перевернули эту жизнь киники. Я попытаюсь сделать это в следующий раз, потому что это как раз подводит нас к другому моменту, к другой фигуре: к истинной жизни в духовности христианского аскетизма.

Примечания

[1] См. в связи с этим: L'Usage des plaisirs. Éd. citée. P. 251—269 (глава «Истинная любовь») (*Фуко М.* Использование удовольствий. С. 385—410).

[2] См.: L'Herméneutique du sujet. Éd. citée. P. 343—344 (Герменевтика субъекта. С. 333—335).

[3] Épictète. Entretiens / Trad. J. Souilhé. Éd. citée. Livre I, entretiens XII—XIV. P. 57—58 (Беседы Эпиктета. С. 66).

[4] *Épictète.* Entretiens. II, VIII, 11—14. P. 30 (Там же. С. 106).

[5] *Diogène Laërce.* Vie, doctrines... / Trad. R. Genaille. Éd. citée. P. 15 (Trad. M.-O. Goulet-Cazé. Éd. citée. Livre VI, § 22. P. 706) (*Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 221).

[6] *Diogène Laërce.* Vie, doctrines... / Trad. M.-O. Goulet-Cazé. Livre VI, § 77. P. 743 (*Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 238).

[7] Id. VI, 69. P. 736 (Там же. С. 235—236).

[8] Id. VI, 58. P. 730 и 69. P. 736 (Там же. С. 232 и 235—236).

[9] Id. VI, 46. P. 722 и 69. P. 736 (Там же. С. 228 и 236).

[10] Id. VI, 96—97. P. 760 (Там же. С. 244).

[11] Id. VI, 87. P. 754 (Там же. С. 241).

[12] Об этих упражнениях в бедности у Сенеки см.: L'Herméneutique du sujet. P. 410—411 (Герменевтика субъекта. С. 465).

[13] «Диоген утверждал, что Сократ вел изнеженную жизнь: он затворялся в хорошеньком домике, у него была кроватка и элегантные домашние сандалии, которые он время от времени надевал» (*Elien*. Histoire variée. IV, 11 // Lec Cyniques grecs. Diogène. N 186 / Trad. L. Paquet. Éd. citée. P. 110).

[14] *Diogène Laërce*. Vie, doctrines... / Trad. M.-O. Goulet-Cazé. Livre VI, § 37. P. 715 (*Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 225).

[15] *Diogène Laërce*. Vie, doctrines... / Trad. R. Genaille. P. 17 (Trad. M.-O. Goulet-Cazé. Livre VI, § 29. P. 711 (*Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 223).

[16] *Diogène Laërce*. Vie, doctrines... / Trad. M.-O. Goulet-Cazé. Livre VI, § 41. P. 719 (*Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 227).

[17] Id. VI, 61. P. 732 (Там же. С. 233).

[18] Id. VI, 46. P. 722 (Там же. С. 228).

[19] «[Диоген] говорил, что жены должны быть общими, и отрицал законный брак: кто какую склонит, тот с тою и сожительствует...» (Id., VI, 72. P. 738 (Там же. С. 237); см. также: *Philodème*. Sur les Stoïciens = Papyrus d'Herculanum 155 et 339, XV—XX // Les Cyniques grecs. P. 117).

[20] *Diogène Laërce*. Vie, doctrines... / Trad. M.-O. Goulet-Cazé. Livre VI, § 34. P. 719 (*Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 224).

[21] В действительности ни одна из двух версий смерти Диогена из-за «осьминога» не говорит об «удушении»: Диогена либо настигла холера после того, как он съел сырого осьминога (Id. VI, 76. P. 742 (Там же. С. 238)), либо же «когда он хотел разделить осьминога между собаками, они искусали ему мышцы ног, и от этого он умер» (Id. VI, 77. P. 743 (Там же)).

[22] Id. VI, 73. P. 739 (Там же. С. 237).

[23] *Dion Chrysostome*. Discours X: Diogène, ou Des domestiques, § 24—25 // Les Cyniques grecs. P. 253.

[24] Id. § 31. P. 255.

[25] «Бог мой! петухи не делают никаких историй из таких похождений, так же как и собаки, и ослы» (Id., § 30. P. 254).

[26] «Феофраст в своем „Мегарике" рассказывает, что Диоген понял, как надо жить в его положении, когда поглядел на пробегавшую мышь, которая не нуждалась в подстилке, не пугалась темноты и не искала никаких мнимых наслаждений» (*Diogène Laërce.* Vie, doctrines... / Trad. M.-O. Goulet-Cazé. Livre VI, § 22 (во французском издании ошибочно указан § 40. — *Примеч. пер.*). (*Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 221).

[27] «Я попросил найти мне пристанище. Спасибо тебе за хлопоты, но, увидев улитку, я нашел прекрасное, защищенное от ветра жилище — пифос в Метрооне» (Lettres de Diogène et Cratès / Trad. G. Rombi & D. Deleule. Éd. citée (см. примеч. 41 к лекции от 7 марта, первый час). Diogène, lettre N 16: «À Apoplexis». P. 45 (Антология кинизма. С. 224)).

Лекция от 21 марта 1984 года
Первый час

Киническое превращение истинной жизни в иную жизнь. — Суверенная жизнь в традиционном смысле: независимый и исключительный мудрец. — Тема философа-царя. — Киническое превращение: противостояние Диоген/Александр. — Похвала Гераклу. — Идея философской борьбы. — Царь-насмешник. — Скрытый царь.

[...*] Сегодня я хотел бы закончить с тем, что начал в прошлый раз, то есть с киническим переиначиванием темы истинной жизни. Попытаемся выяснить, как практика истинной жизни, доведенная киниками до предела, драматизированная ими в нескольких формах, становится скандальной манифестацией другой жизни. Этот переход, эта инверсия, эта трансформация истинной жизни, как мне кажется, и стала источником и центром кинического скандала.

Мы начали с того, что тему жизни без утайки киники довели до предела, драматизировали в форме бесстыдной жизни. Мы видели также, как тема жизни без примеси, без зависимости, обходящейся собственными средствами, была драматизирована в форме бедности и обернулась практикой добровольной скудости, нищенства, а в конце концов даже бесчестья. В-третьих, наконец, мы виде-

---

* М. Ф. начинает со следующих замечаний: «Сегодня я постараюсь читать два часа, но не уверен, что выдержу до конца, потому что у меня хоть и небольшой, но все-таки грипп. В общем, я сделаю, что смогу. Простите меня, если через некоторое время мы прервемся».

ли, как тема прямой жизни, жизни в согласии с природой, разумом и *nomos*'ом была драматизирована киниками в форме естественной жизни, жизни без условностей, и как, исходя из этого, она была перевернута, и появилась форма жизни, манифестирующая себя как вызов и упражнение в практике животного состояния.

Нагая жизнь, нищенская жизнь, скотская жизнь, или жизнь неприглядная, скудная и животная — все это появляется вместе с киниками в границах античной философии; в каком-то смысле и некоторым образом все это предельно близко к общепринятой мысли, поскольку все эти темы — по сути, лишь продолжение, экстраполяция нескольких общих принципов. В целом кинизм оказывается точкой схождения нескольких широко распространенных тем, и в то же время эту фигуру иной жизни, жизни бесславной, бесчестной жизни, животной жизни античной философии, античной мысли, этике и культуре в целом принять труднее всего. Следовательно, кинизм — это что-то вроде гримасы, которую философия строит самой себе, это треснутое зеркало, которое побуждает философа одновременно и видеть, и не узнавать себя. Таков тот парадокс кинической жизни, что я попытался определить; это исполненность истинной жизни, в то же время являющаяся призывом к жизни радикально иной.

Нам осталось разобраться с четвертым аспектом этого переворачивания. Как вы помните, [это понятие] истинной жизни, взятое в самой общей форме, относилось прежде всего к теме жизни без утайки, затем — к теме независимой жизни, жизни без примеси, и наконец, к теме прямой жизни. Четвертым аспектом, о котором я упоминал, была тема суверенной жизни. Мне кажется, его можно определить одновременно как доведение до предела и переворачивание, и это самый главный, самый характерный и самый парадоксальный элемент кинической жизни. Итак, четвертое переворачивание: переворачивание темы суверенной жизни.

Это тоже традиционная, привычная тема. Мне кажется, в своей традиционной форме тема суверенной жизни, то есть жизни того, кто сам себе господин, в целом характеризуется двумя основными чертами. Во-первых, в античной философии суверенная жизнь — это всякая вообще жизнь, стремящаяся установить такое отношение к себе, которое сводится к обладанию (jouissance), в двух смыслах этого слова: одновременно как владение и как

удовольствие. Суверенная жизнь — это жизнь в обладании самим собой, такая жизнь, ни один фрагмент, ни один элемент которой не ускользает от власти и господства над самим собой. Быть суверенным — значит прежде всего быть своим собственным, принадлежать самому себе. Перед нами целый ряд формулировок. Самые ясные обнаруживаются у Сенеки, у которого есть, например, такие выражения: *in se potestatem habere* (хозяин самому себе: письма 20, 62, 75),[1—3] или, еще проще, *sui juris esse* (быть в своем собственном распоряжении, не зависеть ни от чего постороннего: «De brevitate vitae»),[4] а также выражение *se habere* (владеть собой, так сказать, иметь себя: письмо 42),[5] и наконец, *suum esse* или *suum fieri* (быть собой, стать собой: «De brevitate vitae»).[6]

Это отношение обладания-владения (jouissance-possession) — также отношение наслаждения-удовольствия (jouissance-plaisir). Любование самим собой в суверенной жизни, радость от самого себя становится принципом и поводом для самого настоящего сладострастия, вожделения не к телу и не такого, которое зависит от внешних вещей, а к тому, чем можно владеть вечно, никогда не теряя его. Опять-таки, у Сенеки встречается множество выражений, обращающихся вокруг этой темы. Например, в письме 23 мы находим принцип *suo gaudere* (радоваться себе, получать удовольствие от самого себя),[7] или принцип, согласно которому всякую радость следует искать в себе самом (*intra se omne gaudium petere*: требовать от себя, искать в себе всю радость, «Утешение к Гельвии», глава V).[8] В таких общих формулировках суверенная жизнь оказывается жизнью в наслаждении: обладание-владение, наслаждение-удовольствие.

Однако — и это другой столь же значимый аспект общей темы суверенной жизни в Античности, — поскольку суверенная жизнь связана с неким отношением к себе и наслаждением собой, тем самым она опирается на отношение к другому и к другим и раскрывается в нем. Суверенная жизнь — это благодетельная жизнь, и отношение к другим, коренящееся в отношении владения, обладания и удовольствия от самого себя, может принимать две формы. Это может быть отношение личностное, непосредственное, отношение нравственной поддержки, помощи: наставление, поддержка, помощь, оказываемые ученику, который приходит выслушать урок. Я отсылаю вас к Эпиктету, у которого вы найдете целую кучу замечательных формулировок, согласно которым наставник

должен не просто передать ученику какие-то навыки, передать ему знания, научить его логике или опровержению софизмов, хотя ученик вправе требовать этого от своего учителя. Между ними должны сложиться другие отношения, отношения заботы, помощи, поддержки. Ты пришел сюда, говорит [Эпиктет] своему ученику, как в *iatreion* (в лечебницу), ты здесь для того, чтобы о тебе позаботились. Когда же ты вернешься к себе, это не значит, что ты станешь просто человеком, способным наконец разрешать софизмы или заставить восхищаться своими уменьями в споре. Ты должен вернуться к себе как человек, о котором позаботились, кого излечили, чей недуг был исцелен.

Это личное отношение — отношение учителя к ученику. Зачастую, и даже очень часто, это отношение друга к другу, как например это происходит у Сенеки. Сенека предлагает свою помощь Луцилию, другу примерно того же возраста или ненамного моложе. Здесь десятки текстов, но я процитирую лишь тот, что находится в Предисловии к Четвертой части «Естественных вопросов», где Сенека пишет Луцилию, недавно назначенному прокуратором в Сицилию: Теперь нас будет разделять море, и тем не менее, я по-прежнему хочу услужить тебе. Ты еще не уверен в своем пути, в своей дороге, так я возьму тебя за руку и поведу.[9]

Таким образом, суверенная жизнь — это жизнь, посвященная помощи и поддержке других (ученика или друга). Однако она полезна и благодетельна для других еще в одном отношении: в той мере, в какой сама она является чем-то вроде урока, урока, доступного для всех, даваемого человеческому роду самим образом жизни и, конечно же, тем, что эта жизнь протекает на глазах у всех. Мудрец, ведущий суверенную жизнь, может быть полезен и действительно полезен человеческому роду подаваемым им примером и текстами, что он пишет. Текст Сенеки показывает, что если он и решился уйти на покой, то не затем, чтобы отделиться от человеческого рода и вести эгоистическую жизнь. Напротив, теперь он намерен посвятить все свое время писанию текстов, которые смогут поступить в обращение, а для человечества станут уроком жизни и существования. Проще говоря, суверенная жизнь — это общедоступный урок, своим великолепием, своим сиянием украшающий человеческий род. Эту идею мы находим весьма ясно выраженной у Эпиктета, когда он говорит, что мудрец — это красная нитка в тоге сенатора (латиклава). Тогу укра-

шает красная нить, красная полоса, указывающая на ранг и статус того, кто ее носит. Точно так же и мудрец в ткани человечества подобно красной нити утверждает сияние и великолепие человеческого рода.

В этих темах, касающихся суверенности жизни мудреца и ее благодетельного характера, любопытно отношение к другому, заключающееся в совете, помощи, поощрении, примере, который к чему-либо призывает и в котором ничего не скрывается. Даже в том случае, если мудрец уходит на покой, как мы только что видели в случае Сенеки, когда он намеревается удалиться от человеческих взглядов и вести жизнь уединенную и скрытую, даже если он отказывается от всяких амбиций и от сколько-нибудь активной политической жизни, даже когда он покидает страну или уезжает из города в деревню, тем не менее он должен быть полезен другим. Его связывает обязательство быть полезным для других, и именно эту обязанность принимает на себя Сенека в своих письмах, беседах, рассуждениях, которые он ведет со своими друзьями, в текстах, которые он пишет. Таким образом, в суверенной жизни, обращенной на саму себя, действительно присутствует некая обязанность быть благодетельной для других.

Однако следует понимать, что эта деятельность, благодаря которой суверенная жизнь для самого себя оказывается полезной и для других, есть, так сказать, нечто избыточное, излишнее, или, скорее, это не более и не менее как другая сторона отношения к себе. Выступать совершенным наставником, выказывать это совершенство перед другими, тем самым помогать им, вести их, служить им примером и моделью — все это лишь разные аспекты одной и той же суверенности. Быть хозяином самому себе и полезным для других, наслаждаться собой и только собой, и в то же время оказывать другим помощь, в которой они нуждаются, попав в затруднительные обстоятельства, испытывая трудности или переживая несчастья, — все это, в сущности, одно и то же. Все это один и тот же основополагающий акт вступления во владение собой самим, которое, с одной стороны, дает мне обладание самим собой, а [с другой —] позволяет мне быть полезным другим, когда у них возникают трудности или когда с ними случается несчастье.

Вот что в самых общих чертах можно сказать в связи с темой истинной жизни, рассматривая ее в самых общих и самых что ни на есть известных измерениях. Так вот, эту тему — истинная

жизнь как осуществление господства над собой, являющегося в то же время благом для других, — мы находим у киников обновленной. Она обновляется, доводится до предела, акцентируется, усиливается, драматизируется в форме утверждения, высокомерного утверждения о том, что киник — царь. Конечно, киники были не первыми, а главное, не единственными, кто связывал тему монархии как политического господства и тему философской жизни как господства над самим собой. Можно найти много примеров, из которых я приведу лишь два.

У Платона отношения между монархией и философией, конечно, очень важно, очень существенны, имеют очень большое значение. Однако при более близком рассмотрении обнаруживается, на мой взгляд, что отношение между философией и монархией у Платона представлено двумя способами. Оно представляется, во-первых, в виде аналогии структуры, поскольку философ, в сущности, есть тот, кто способен установить в своей душе и в отношении к самому себе такую иерархию и такую власть, что принадлежат к тому же порядку, имеют ту же форму, ту же самую структуру, что осуществляется при монархии монархом, во всяком случае, если тот достоин этого имени, а его правление соответствует сути монархии. Таким образом, сущность, форма, структура политической монархии и господства над самим собой оказываются общими. Однако эта тема связи между монархией и философией обнаруживается у Платона также в другой форме — в форме долженствования. То есть нужно, или, скорее, нужно пытаться достичь той идеальной точки, где философ сможет осуществлять над другими монархическую власть и где отождествление монарха и философа, с одной стороны, сделает всякую душу хозяйкой самой себе, а с другой — позволит всему вообще государству стать счастливым и прочным. У стоиков также обнаруживается принцип связи между монархией и философией. Связь эта отличается от той, что мы находим у Платона, как и от той, что нам предстоит обнаружить у киников. У стоиков философ в каком-то смысле царь, или, вернее, больше чем царь. Он больше чем царь в том смысле, что это человек, способный управлять не только самим собой (направлять собственную душу), но также и душами других, и не только теми, кому приходится жить в данном государстве, но душами всех вообще людей, рода человеческого. В этом смысле философ — больше чем царь. Именно тако-

во было возражение Сенеки кинику Атталу; когда тот сказал, что он царь, Сенека отвечал: На самом деле философ вовсе не царь, в каком-то смысле он даже больше, чем царь, ведь он может направлять, руководить, вести душу царя, а через душу царя может править душами людей и рода человеческого в целом.

Царь и философ, монархия и философия, монархия и господство над собой — вот наиболее распространенные темы. Однако, как мне кажется, у киников они принимают совершенно иную форму всего лишь потому, что киники выдвигают очень простое, совершенно необоснованное и весьма наглое утверждение о том, что сам по себе киник — царь. Это не просто идеал государства, в котором должны царствовать философы. Это не какая-то игра в инаковость и превосходство философа по отношению к царю. Киник сам по себе царь, и даже единственный царь. Коронованные правители, так сказать, зримые правители — лишь тень настоящей монархии. Киник — единственный подлинный царь. И в то же время, по отношению к земным царям, коронованным царям, царям, сидящим на троне, это антицарь, показывающий, сколь тщетна, иллюзорна и зыбка царская власть.

Это положение киника как царя и антицаря, как настоящего царя, который самой истиной своего правления разоблачает и изобличает иллюзию царской власти, очень значимо для кинизма. Именно поэтому знаменитая историческая встреча (скорее всего, конечно, мифическая) Александра и Диогена составляет, так сказать, одну из тех матричных сцен, на которые киники непрестанно ссылаются. Историческая встреча: ничто не мешало ей произойти. Мифическая встреча, поскольку все комментарии, объяснения, представления накапливались в кинической традиции просто потому, что эта идея философа как антицаря оказывается центральной для кинического опыта и кинической жизни как жизни истинной и иной, а самого киника — как настоящего и иного царя.

Этому противопоставлению царя-киника и политического правителя людей есть много примеров. Я хотел бы остановиться на значимом тексте, самом длинном из тех, какими мы располагаем о встрече Александра и Диогена, в своих перипетиях, повторяю, мифической. Это текст Диона Хризостома (или Диона из Прусы), занимающий почти всю первую треть его IV речи.[10] Его первые четыре речи посвящены проблеме монархии, а в начале четвертой содержится длинный рассказ о знаменитой встрече между Диоге-

ном и Александром. Я хочу остановиться лишь на нескольких моментах, которые позволят мне немного продвинуться в исследовании фигуры антицаря.

Во-первых, в этом рассказе обнаруживается мысль о том, как Диоген и Александр оказываются лицом к лицу, составляя какое-то совершенно асимметричное и неравновесное уравнение. Александр — всемогущий царь. Он уже окружен сиянием славы. Он еще не завоевал Персию, но уже покорил Грецию. Его окружают армия и придворные. И он отправляется взглянуть на Диогена, потому что Диоген в его глазах единственный, кто мог бы тягаться с ним. Фраза Александра очень известна и часто повторяется: если бы я не был Александром, я хотел бы быть Диогеном.[11] Итак, Диоген и Александр встают лицом к лицу и из этой точки обзора оказываются совершенно симметричны.

И в то же время тотальная асимметрия, поскольку перед Александром, предстающим во всей своей славе, стоит Диоген, этот несчастный из бочки. Однако Александр демонстрирует свое подлинное величие, показывая, что он поистине царь, поскольку приходит к Диогену не в блеске своей славы и всевластия, во всей своей военной мощи. Он общается с Диогеном с глазу на глаз. Он оставляет, поясняет Дион Хризостом, свой двор и свое окружение и встречается с Диогеном.[12] Мы видим игру симметрии и асимметрии, равенства и неравенства, отмечающую саму мизансцену отношений между Диогеном и Александром. А диалог, [представляющий] это противопоставление, ведется таким образом, чтобы показать, что истинный царь — это не тот, кто таковым считается. Истинный царь — это, конечно же, Диоген.

Я не стану воспроизводить всю эту беседу, потому что она довольно длинна, а выделю лишь несколько элементов. Во-первых, Александр — это царь, царь земли, царь людей, политический правитель. Но, утверждая свою монархию и осуществляя ее, он становится зависимым, зависимым от множества вещей. Чтобы поддерживать эту монархию, ему нужна армия, ему нужны охранники, ему нужны союзники, ему нужно оружие (он предстает при мече). Диоген же, чтобы быть самому себе хозяином, вообще ни в чем не нуждается. Он наг перед Александром, он сидит в своей бочке и не имеет ничего, ни оружия, ни двора, ни союзников, ни чего бы то ни было еще. А значит, монархия Александра весьма непрочна и ненадежна, коль зависит от чего-то другого.

Монархия Диогена, напротив, незыблема, и ниспровергнуть ее нельзя, потому что она ни в чем не нуждается.[13] Это первый аргумент.

Во-вторых, разве настоящий царь, чтобы стать царем, нуждается в воспитании либо в наследстве, которые он получает от своих родителей или от усыновивших его людей? Таков случай Александра: он получил монархию от своих родителей, а кроме того, он получил воспитание (*paideia*), которое должно было сделать его способным к монархии. Случай Диогена противоположен, и он — настоящий царь. Диоген — это настоящий царь, во-первых, потому что он происходит прямо от Зевса. Он происходит от Зевса, а не от монархической [линии]. Он сын Зевса в том смысле, что получил такое же воспитание, как и сам Зевс. Душа мудреца воспитывается в полной и совершенной самостоятельности. Она царская по своей природе, а значит, не нуждается ни в какой *paideia*. Душа мудреца — не культивированная душа, ей не нужно достигать монархии и способности быть монархом посредством воспитания. Это царская душа по своей природе, без всякой *paideia*. Она обладает тем, что Дион Хризостом называет *andreia* (одновременно и мужество, и, в более широком значении, добродетель). Это самый обыкновенный человек. И в самой этой добродетели, в том, что он человек, проявляется его монархия. В равной мере это *megalophrosunê* (великодушие). Добродетельность и великодушие — вот что отмечает сына Зевса, в противоположность *paideia* — воспитанию, необходимому для того, чтобы наследный сын царя в свою очередь стал царем.[14] Это второе противопоставление.

Третье противопоставление таково: для царской власти такого правителя, как Александр, характерно условие, заключающееся в том, что для осуществления своего авторитета он должен восторжествовать над врагами. А торжествуя над врагами, он утвердит свой суверенитет над людьми. Именно это Александр говорит Диогену: когда я стану царем не только над греками, а я им уже являюсь, но еще и царем мидян и персов, над которыми я одержу победу, разве не стану я целиком и полностью царем? На что Диоген отвечает: что с того! Ты победишь греков, победишь мидян, победишь персов. Но победишь ли ты настоящих врагов, противящихся тебе? Эти настоящие враги, внутренние враги — твои слабости и пороки.[15] У мудреца нет ни слабостей, ни пороков. Царь земли,

царь людей может сражаться со своими врагами. Он может победить их одного за другим. Однако ему всегда придется вести этот главный, первый и последний бой.

И наконец, еще одна характеристика, еще одно противопоставление между царем людей и царем-философом, царем-киником, заключается в том, что царь людей подвержен любым несчастьям и превратностям фортуны. Он может потерять свою монархию. Зато царь-философ, царь-киник никогда не перестанет быть царем. Он является им навсегда, по самой своей природе. И тут Дион Хризостом упоминает знаменитый персидский обряд, когда во время определенных церемоний приводили пленника и на некоторое время делали его царем, давали ему наложниц, удовлетворяли все его потребности, желания, прихоти. А дав ему пожить царской жизнью, его обирали, раздевали, хлестали и в конце концов вешали.[16] Такова, говорил Диоген (согласно Диону Хризостому), судьба всех царей над людьми. Мудрец же не нуждается во всех этих удовольствиях, наслаждениях, украшениях, характеризующих царскую жизнь. Обходясь безо всего этого, он навсегда остается царем. Как видите, киник — это истинный царь. И эта мысль о кинике как об истинном царе, мне кажется, несколько отличается от платоновской мысли об отношениях между монархией и философией, как и от стоической концепции.

Но это еще не все. Киник — настоящий царь, только это царь неведомый, непризнанный, царь, который по собственной охоте, самим своим образом жизни, сделанным им жизненным выбором, выказываемыми им бедностью и отречением скрывает, что он царь. В этом смысле он царь, но царь-насмешник. Это царь нищеты, царь, скрывающий свою власть под нищенскими лохмотьями. Он все дальше и дальше уходит от границ приемлемого не только из-за нищеты, но, как мы видели в прошлый раз, в силу добровольного унижения, из-за этой постоянной работы над собой. В самом сердце этой монархии киника, которая есть монархия фактическая, а не просто идеальная, мы находим обращенность к самому себе. Царь Диоген закапывается летом в горячий песок или лежит на снегу зимой лишь затем, чтобы упражняться на самом себе в самом полном, самом твердом, самом стойком терпении. Таким образом, это монархия реальная, но скрывающаяся за нищетой и насмешкой. Третья черта заключается в том, что это монархия самоотверженная. Царство самоотвержения, но

самоотвержения, отличного от избытка суверенитета или его обращения с самого себя на благодетельствование других, от той избыточности, что [наблюдается], например у Сенеки, когда господство над самим собой может оказаться благодетельным и для других.

Самоотверженность царя-киника, этого подлинного и смехотворного царя, отмечена тремя чертами. Во-первых, личная самоотверженность такого царя нищеты — это полученная им миссия, взятая им на себя задача. Природа, сделавшая его царем, в то же время поручила ему заниматься другими. Заниматься другими — не значит своими речами или своим примером давать им уроки, которые позволят им вести себя определенным образом, это значит заботиться о них, идти к ним, жертвовать своей собственной жизнью ради возможности заняться другими. И не наслаждаясь собой, а скорее, определенным образом отрекаясь от себя, можно заняться другими. Это продолжение миссии, и миссию эту можно было бы считать в определенной мере жертвенной, если бы киники не говорили, что, принося такую жертву, философ обретает радость и полноту существования.

Во-вторых, эта миссия не является миссией законодателя или же правителя. Она связана с заботой, с медициной. Киник заботится о людях. Он несет им излечение, благодаря которому они обретут выздоровление и счастье. Он является инструментом счастья других. Это мы видим в случае Кратета, одного из первых учеников Диогена, фигуры историко-мифической, которого Апулей описывал как человека, переходящего от дома к дому, стучащегося в двери и дающего всем, кто в этом нуждается, свои советы, чтобы они смогли вылечиться.[17] В миссии киника присутствует что-то вроде медицинского интервенционизма, являющегося полной противоположностью тому избытку счастливой жизни мудрого философа, который люди вроде Сенеки просто ставили в пример другим, помогая им советами, наставлениями, письмами. У киников интервенционизм физический, социальный.

Наконец, в-третьих, эта киническая миссия принимает форму сражения. Она носит полемический, воинственный характер. Лечение, предлагаемое киниками, — лечение грубое. Можно сказать, что киник — это кто-то вроде благотворителя, но благотворителя, по сути своей, с начала и до конца агрессивного, чьим основным инструментом, конечно же, является неприглаженная

диатриба. У нас есть несколько текстов, примеров, описаний: киник поднимается среди собрания, будь то в театре, на политической сходке, на празднестве или попросту на перекрестке или на рынке. И тогда он берет слово и нападает. Он нападает на своих врагов, то есть на пороки, поразившие людей, в частности его собеседников, а также человеческий род в целом.

Как видите, киник оказывает услугу вовсе не примером собственной жизни или советами, которые он может дать. Он полезен тем, что борется, он полезен тем, что кусается, он полезен тем, что нападает. Сами киники очень часто применяли к себе такие квалификации, такие описания своей миссии как сражения, сравнивая себя с соперниками, старающимися на играх и состязаниях обойти других — и тогда киник определяет себя как атлета, — или же с солдатами армии, которые либо несут оборону, либо встречают врагов лицом к лицу и вступают с ними в рукопашную схватку.

Конечно, киники — не единственные, кто пользуется этими атлетическими или военными сравнениями, чтобы обозначить истинную философию. Как известно, целый ряд таких же сравнений и метафор можно легко найти в античной философии начиная с сократической традиции. Вспомните Сократа-солдата, Сократа, способного лучше, чем кто бы то ни было, выносить все тяготы, труды и жестокости солдатской жизни, что вызывало восхищение самого Лахета. Сократ говорит о себе как об атлете (*athlêtês*).

По-видимому, у киников мы обнаруживаем вполне традиционные темы сражения, войны или атлетизма. С одним небольшим изменением. У Сократа и у стоиков атлетическая или военная борьба, которой нужно было предаваться на протяжении всей жизни, чтобы быть готовым встретить лицом к лицу всевозможные жизненные невзгоды, в качестве врага предполагала в основном свои желания, вожделения, страсти. Для каждого человека, во всяком случае для тех, кто соглашался ввязаться в этот бой, речь шла о том, чтобы достичь победы разума над страстями своей души или тела. Военная или атлетическая борьба киников — это тоже борьба человека со своими желаниями, вожделениями и страстями. И в этом смысле ее можно назвать нравственной борьбой. Но это также борьба против обычаев, предрассудков, институций, законов, против определенного состояния

человечества вообще. Это борьба с пороками, однако эти пороки присущи не только отдельному человеку. Эти пороки поражают весь род человеческий, это пороки людей, которые формируются, происходят, произрастают из человеческих привычек, способов поведения, законов, политических организаций или общественных соглашений. Таким образом, борьба киников — это не просто военная или атлетическая борьба, благодаря которой человек становится хозяином самому себе и оказывается полезен другим. Киническая борьба — это борьба откровенно агрессивная, добровольная и непрестанная, обращенная на человечество в целом, на человечество в его реальной жизни, имеющая своим горизонтом или целью его изменение, изменение его нравственной позиции (его *êthos*'а), и в то же время и тем самым — изменение его привычек, соглашений, образа жизни.

Киник — это борец, чья борьба за других и против врагов принимает форму униженности, нищеты, непрестанного испытания самого себя, а также борьбы с человечеством, по отношению к человечеству и за человечество в целом. Киник — это царь бедности, царь униженности, царь самоотвержения. Но это царь борющийся, ведущий бой и за себя, и за других.

В таком представлении кинической борьбы мы встречаемся с фигурой Геракла. Основная модель для царя-киника, этого царя бедности и борьбы — Геракл, сын Зевса, откуда мысль о том, что мудрец происходит непосредственно от Зевса и вылепливается руками Зевса. В знаменитом анекдоте, который рассказывает Продик у Ксенофонта, Геракл предпочитает легкой жизни, жизни распутной и сладострастной, жизнь в труде и лишениях.[18] На перекрестке двух путей, в самом начале своей жизни Геракл выбирает трудный, тяжкий путь. Геракл — это человек, получивший миссию. Он состоит на службе у Эристея и повинуется ему, то есть делает, что ему говорят. И наконец, на этой службе, в ходе миссии, порученной ему Эристеем, он ведет борьбу, которая не обращается ни на его пороки (у него их нет), ни на его зло (этого в нем тоже нет). Это борьба с пороками мира и с человеческим злом. Он должен очистить мир, так сказать, взвалив на себя всю его мерзость и бесчестье.

Такая ссылка на Геракла постоянно присутствует в кинических практике и дискурсе. Самый проработанный пример обнаруживается, опять-таки, у Диона Хризостома, на сей раз в конце

VIII речи, посвященной доблести.[19] В этой речи Дион Хризостом развивает тему Геракла, выставляя его киническим героем. Следует отметить несколько черт этого текста, любопытных в том отношении, что они показывают переиначивание суверенной жизни у киников. Сперва Дион Хризостом противопоставляет Геракла другим героям, другим атлетам, славившимся в мифологии своей красотой, богатством или властью. Геракл — это не Зет, один из аргонавтов.[20] Это не Пелей, отец Ахилла. Это не Ясон[21] и не Кинир.[22] Это не Пелоп со своим плечом из слоновой кости.[23] Вовсе нет, Геракл — не один из этих ярких, всем известных и прославленных своими подвигами героев, говорит Дион Хризостом, он всегда и везде предстает как труженик (*ponounta*) и боец (*agônizomenon*).[24] Следовательно, это человек, к которому можно испытывать жалость. Он самый жалкий из людей (*anthrôpôn athliotaton*). Слово *athlios* отсылает к *athlêtês* — не знаю, впрочем, связаны ли они этимологически.[25] *Athlêtês* — это атлет. *Athlios* — это несчастный. Тема несчастного атлета (*athletes athlios*) проходит через весь этот пассаж Диона Хризостома. Несчастный атлет, борец, вызывающий жалость жестокостью своей судьбы — вот что характеризует Геракла в противоположность всем этим великим и, так сказать, положительным героям, известным из легенд. Лишь после своей смерти Геракл станет тем, что он есть, когда наконец станет известно, что его злосчастная царственность превратилась в сиятельную царственность. После его смерти его признают, его будут приветствовать, почитать, боготворить и дадут ему в жены Гебу.[26]

Дион Хризостом развивает это противопоставление между Гераклом и другими героями, другими атлетами, представляя физический портрет как портрет поистине выносливого человека. Физически Геракл силен как лев. У него пронизывающий взор, чуткое ухо, он совершено нечувствителен как к нестерпимой жаре, так и к жалящему холоду. Он никогда не спит на постели, но лишь на твердой земле. Он не нуждается в покрывале, и наконец, у него грязная кожа.[27] Этот герой в точности подобен тому нищему, портрет которого мы рассматривали в прошлый раз. И этот царь, скрытый царь, злосчастный царь, нищенствующий царь совершает знаменитые подвиги Геракла. Дион Хризостом перечисляет все эти многообразные подвиги, придавая каждому из них символическое значение, впрочем, в соответствии с интерпрета-

цией, которая в Античности была общепринятой. Диомед Фракийский, которого он победил в битве и размозжил своей палицей, как старый горшок, — это несправедливый, тиранический правитель, правитель, владевший золотом и убивавший всех чужестранцев, проходивших по его землям. Таким образом, это несправедливый правитель, неспособный признать универсальность рода человеческого. Геракл противится этой политической аберрации и убивает Диомеда.[28] Герион — богач, и он забирает его телок.[29] Амазонки — это, конечно же, бесстыдство, плотское сладострастие. Прометей, которого он освобождает (любопытная интерпретация) — представлен у Диона Хризостома как софист. Эта тема довольно характерна для киников. У киников Прометей, действительно, был фигурой отрицательной, поскольку, принеся людям знание огня, дав им уменья и знания, он увел их от первоначального животного состояния, от природы, из которой они вышли. Прометей оторвал человека от его первобытной природности, а следовательно, вверг его в воспоследовавшее зло. Так что Прометей — софист. Когда же Геракл освобождает Прометея, это не значит, что он освобождает этого софиста, чтобы тот мог продолжать свои злодеяния и дурно влиять на человечество. Если Геракл освободил Прометея, это значит, что он освободил его от присущих ему убеждений (от преувеличенного самомнения и от всего, что он думал относительно знания, умения, навыков).[30] Избавление Прометея, то есть восстановление Прометея и человечества в их изначальной природности.

Это восхваление Геракла Дион Хризостом вкладывает в уста Диогена. Дион Хризостом заканчивает этот фрагмент, говоря, что речь вызвала энтузиазм слушателей. Однако посреди этого энтузиазма Диоген оставался безмолвен. Он сидел на земле и совершал некое непристойное действие. А когда вся толпа, благосклонно слушавшая эту речь в похвалу Гераклу, увидела этот совершаемый в молчании неприличный акт, она рассердилась и заявила, что он сумасшедший. Софисты, окружавшие Диогена, слушавшие его, снова зашумели, как лягушки, не видящие больше змеи в воде.[31] Этот [эпизод] довольно любопытен в связи с той игрой, с той мизансценой, что представляет собой антицарственная монархия киников. Диоген у всех вызвал энтузиазм. Все готовы внимать ему, а он совершает непристойное действие. Он садится на землю (противоположность царскому положению правителя, си-

дящего на троне) и совершает непристойное действие (обращение в первобытную животность, представляющую собой подлинную форму монархии, которой надлежит внимать и которая осталась непризнанной). В этот момент царь нищеты вновь скрывается. Он исчезает подобно ужу, предоставляющему лягушкам производить свой гвалт. Софисты вновь принимаются произносить свои речи, Диоген исчезает, истинная монархия снова скрывается. Царь-антицарь, скрывающийся царь, царь теней, царь несчастливый и насмехающийся. Такая драматизация суверенитета в монархии насмешки характерна для киников. Драматизация суверенной, счастливой и благодетельной жизни в виде злосчастного царствования, испытаний самого себя, борьбы с другими — все это характеризует последнее киническое переворачивание.

В заключение можно сказать следующее. Благодаря вышеупомянутым темам мы увидели, что киники перевернули идею жизни без утайки, драматизировав ее в практике наготы и непристойности. Они подвергли переворачиванию тему прямой жизни, драматизировав ее в форме животного состояния. Теперь мы также можем сказать, что они переворачивают и извращают тему суверенной жизни (спокойной и благостной жизни: спокойной для себя, владеющей самой собой и благодетельной для других), драматизируя ее в форме того, что можно назвать воинственной жизнью, жизни в битве и борьбе против себя и ради себя, против других и ради других.

Я знаю, что, используя термин «воинственная жизнь», я впадаю в явный анахронизм. Самый термин «воинственный» (militant), «воинственность» (militantism), активизм (militance) невозможно перевести, у него нет эквивалента в греческом и латинском словарях. Тем не менее и несмотря ни на что, перед нами достаточно важный момент в истории этики. Я хочу сказать следующее. Во-первых, некоторые понятия, образы, термины, использовавшиеся киниками, как мне кажется, в достаточной мере охватывают то, что впоследствии, в западной этике, станет темой активистской жизни. Вспомните о том, как сами киники интерпретировали термин «собака», который к ним применяли и который они употребляли по отношению к самим себе. Идея сторожевой собаки, которая высматривает врагов и кусает их; тема бойца-солдата или борца-атлета, борющегося с мировым злом; идея

бойца, который всегда на страже, который не хранит ничего для себя, но чья нищета идет на благо всем — все это в целом представляется мне достаточно близким к более современному понятию активизма. Понятие активизма, как мне кажется, воскрешает многие измерения той кинической жизни, что переиначивала благодетельную суверенность *bios philosophikos* в воинствующую приниженность.

Идея философского активизма присуща не одним лишь кинникам, ее очень часто можно найти в античной философии, в частности, у стоиков. Между тем — и это второе, на чем я хотел остановиться, — если и верно, что киническая воинственность является частью целого ансамбля практик прозелитизма, она, как мне кажется, является особенной и отличается от всех остальных в том отношении, что воинственность, активизм философских школ и сект античности обращался преимущественно в замкнутом кругу. Речь шла о том, чтобы посредством прозелитизма приобрести новых сторонников, о том, чтобы привлечь на свою сторону как можно больше людей. Однако философский активизм всегда принимал форму секты, форму меньшинства, избранного меньшинства.

У киников, как мне кажется, несколько иная идея. Это идея активизма, так сказать, в открытой среде, то есть активизма, обращающегося абсолютно ко всем, активизма, не требующего определенного воспитания (*paideia*), но прибегающего к некоторым жестким и радикальным мерам не столько затем, чтобы воспитывать и поучать людей, сколько для того, чтобы встряхнуть их и заставить вдруг измениться. Это активизм в открытой среде, и в этом смысле он нападает не только на тот или иной порок, изъян или мнение, которые могут быть у того или иного человека, но также на договоренности, законы, институции, которые в свою очередь основываются на тех пороках, изъянах, слабостях, предубеждениях, что разделяет весь человеческий род. Таким образом, активизм претендует изменить мир, это не тот активизм, что пытается всего лишь дать своим адептам средства достижения счастливой жизни. Говоря о киническом активизме, не стоит забывать о том целом, частью которого он является, не стоит забывать, что он соседствует со множеством других форм философского прозелитизма античности. Однако следует также признать за этим активизмом особую форму: открытый, универсальный, аг-

рессивный активизм, активизм в мире и против мира. Вот что составляет особенность кинического суверенитета.

История философии, морали и мысли, которая сделала бы своей путеводной нитью образы жизни, искусства существования, манеры вести себя и держать себя тем или иным образом, такая история, очевидно, должна была бы уделить большое внимание кинизму и киническому движению. В особенности идее кинического суверенитета как смешной и воинствующей монархии, в которой, на мой взгляд, можно усмотреть две значимые для нашей культуры вещи.

Во-первых, это событие, которое можно назвать воображаемым или мифологическим нашей политической мысли: фигура царя-насмешника. Этой темой отношений между монархией и насмешкой следует заняться. Думаю, ее можно встретить в самых разных формах. Например, пара, которую составляют царь и его шут: шут рядом с царем, визави с ним, с одной стороны, анти-царь, карикатура на царя, крайняя противоположность царю, а с другой — он ближе всего к царю, служит его конфидентом, это единственный, кто может говорить с ним свободно, с глазу на глаз с ним пользоваться своей *parrêsia*, кто знает правду лучше, чем царь, и знает всю правду о царе. Царь и его шут — это некая трансформация темы монархии и насмешки.

Можно также заняться темой скрытого царя, непризнанного царя, который ходит среди людей, не будучи узнан никем и никогда, хотя именно он несет в себе высшую добродетель и подлинную власть. Здесь мы сталкиваемся с темой, весьма значимой для христианства. Христианская тема скрытого царя в какой-то мере явно заимствует ряд элементов у темы царя-киника, царя-нищего. Зачастую мы обнаруживаем их и в фигуре царя-изгнанника, который скитается по земле и ходит среди людей никем не узнанный. Царь-святой, герой или рыцарь — это носящий маску персонаж, чьи истина, героизм и в высшей степени благодетельная для человечества роль остаются никем не оцененными. В схождении всех этих моментов можно узнать фигуру короля Лира. Король Лир — это, действительно, один из эпизодов и высочайшая формулировка темы неразумного царя, царя-дурака и скрытого царя. В конце концов, «Король Лир» начинается с истории *parrêsia*, с испытания: кто скажет правду королю? И король Лир оказывается неспособен принять правду, как она есть. Не

признавая правду, он и сам оказывается непризнанным. Не признаваемый королем, он отправляется бродить по свету в сопровождении людей, которые будут защищать его и помогать ему, хотя сам он их не признает, пока все не кончится смертью его дочери Корделии и его собственной смертью, он прозябает в нищете, но это прозябание оказывается в то же время триумфом и восстановлением правды, как она есть. В этом, так сказать, политическом воображаемом непризнанной монархии кинизм, как мне кажется, сыграл большую роль.

Я думаю также — это, конечно, попроще, но разобраться с этим следует столь же подробно, — что кинизм был матрицей, на которой выстраивался длинный ряд исторических фигур, которые можно обнаружить в христианском аскетизме, аскетизме, который является одновременно и нравственной борьбой с самим собой, со своими грехами, своими вожделениями, и борьбой за весь мир. Христианский аскетизм — это аскетизм, изгоняющий демонов из мира в целом. Идея воинствующей грязи. И потом, конечно, в различных движениях, пронизывавших христианство, сопровождавших его на протяжении всей его истории, мы также обнаруживаем идею скрытого правителя, правителя-насмешника, борющегося за человечество и за избавление его от зла и от пороков. Это распространение нищенствующих орденов в Средние века и движения, предшествовавшие Реформации и последовавшие за ней. В этих движениях постоянно [воскрешался] принцип активизма, открытого активизма, состоявшего в критике существующей жизни и человеческих поступков и в том, чтобы через отречение, через нищенство вести борьбу, которая должна привести к изменению мира в целом. И наконец, революционный активизм XIX века — это тоже разновидность царственности, монархии, скрываемой под нищенскими отрепьями, во всяком случае за практиками бедности и отречения, эта монархия представляет собой агрессивную, вечную, непрекращающуюся борьбу ради изменения мира. Короче говоря, в этих условиях кинизм не только привел к тому, что тема истинной жизни [обернулась]* темой жизни скандально иной, но утвердил эту инаковость иной жизни не просто как выбор жизни отличной, блаженной и суверенной, но как практику борьбы, горизонтом которой является другой мир.

---

* М. Ф.: вернулась к.

Вы также видите, что киник — это человек, который, обращаясь к традиционным для античной философии темам истинной жизни, обращает их в призыв к другой жизни и утверждение ее необходимости. А затем посредством образа и фигуры царя-нищего он вновь превращает эту идею другой жизни в тему жизни, инаковость которой должна вести к изменению мира. Другая жизнь для другого мира. Как вы понимаете, мы очень далеки от большинства античных тем истинной жизни. Но у нас есть некое этическое ядро, характерное для христианского мира и для мира современного (moderne). И в той мере, в какой тема истинной жизни становится принципом иной жизни и стремлением к другому миру, кинизм составляет матрицу, во всяком случае зачаток фундаментального этического опыта на Западе.

На этом я остановлюсь. На втором часу, хоть я и в неважной форме, я попытаюсь коротко прокомментировать текст Эпиктета (знаменитую 22-ю беседу книги III), где очень точно описана киническая миссия. Обращаясь к этому отрывку, мы увидим, как раскрываются эти темы в творчестве Эпиктета.

Примечания

[1] «Я рад, если ты здоров и считаешь себя достойным когда-нибудь стать хозяином самому себе (*fias tuus*)» (*Sénèque*. Lettres à Lucilius / Trad. H. Noblot & F. Préchac. Paris: Les Belles Lettres, 1947. Lettre 20. P. 81 (*Сенека*. Нравственные письма к Луцилию. М.: Наука, 1977. С. 37)).

[2] «А я свободен, Луцилий, свободен и принадлежу себе (*ibi meus sum*) везде, где бы ни был» (Id. lettre 62, 1. P. 94 (Там же. С. 106)).

[3] «Если мы выберемся из этой грязи на высокие вершины, нас ждет спокойствие духа и, по избавлении от всех заблуждений, полная свобода. — Ты спросишь, в чем она? — В том, чтобы не бояться ни людей, ни богов; чтобы не желать ни постыдного, ни лишнего; чтобы стать полновластным повелителем самого себя (*in se ipsum habere maximam potestatem*)» (Id. Lettre 75, 18. P. 55 (Там же. С. 145)).

[4] «Мудрец не может быть полусвободным: его свобода тверда и всегда остается незыблема; он ничем не связан, сам себе хозяин (*sui juris*) и не подчиняется никому» (*Sénèque*. De brevitate vitae, V, 3 / Trad. A. Bourgery. Paris: Les Belles Lettres, 1923. P. 53 (*Сенека*. О скоротечности жизни // Философские трактаты / Пер. Т. Ю. Бородай. СПб.: Алетейя, 2001. С. 46)); можно также процитировать письмо 75, 18: «А принадлежать са-

мому себе (*suum fieri*) — неоценимое благо» (Lettres à Lucilius. Éd. citée [1947]. P. 55 (*Сенека*. Нравственные письма к Луцилию. С. 145)).

[5] «Кто сохранил себя (*se habet*), тот ничего не потерял, но многим ли удается сохранить себя (*habere se*)?» (Id. Lettre 42, 10. P. 5 (Там же. С. 72)).

[6] «...Один — попечитель одних, другой — других, только о себе самом никто не печется (*suus nemo est*)» (De brevitate vitae, II, 4. Éd. citée. P. 49 (*Сенека*. О скоротечности жизни. С. 42)).

[7] «...Радуйся лишь тому, что твое (*de tuo gaude*)» (Lettres à Lucilius. Lettre 23, 6. Éd. 1947. P. 99 (*Сенека*. Нравственные письма к Луцилию. С. 43)).

[8] «Он [мудрец] неизменно старается опираться лишь на себя, искать удовлетворения лишь в себе самом (*a se omne gaudium peteret*)» (*Sénèque.* Consolation à Helvia. V. 1 / Trad. R. Waltz. Paris: Les Belles Lettres, 1923. P. 63).

[9] «...Я намерен отвечать за тебя и буду добиваться этого, хотя бы и море разделяло нас; я поведу тебя к лучшему, пусть придется время от времени тащить тебя за руку насильно...» (*Sénèque.* Questions naturelles. IV[A], 20 / Trad. P. Oltramare. Paris: Les Belles Lettres, 1961. T. II. P. 178 (*Сенека*. О природе // Философские трактаты. С. 283)).

[10] *Dion Chrysostome.* Discours IV: Sur la royalité // Les Cyniques grecs / Trad. L. Paquet. Éd. citée. P. 202—225.

[11] *Diogène Laërce.* Vies et doctrines... / Trad. M.-O. Goulet-Cazé. Éd. citée. Livre VI, § 32. P. 713 (*Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 224).

[12] *Dion Chrysostome.* Sur la royalité, § 11 // Op. cit. P. 204.

[13] Id. § 8. P. 203.

[14] Id. § 30. P. 207.

[15] Id. § 67. P. 213.

[16] Id. § 67. P. 213.

[17] «Кратета, этого знаменитого последователя Диогена, его современники в Афинах чтили словно домашнего духа-хранителя. Не было ни одного дома, который был бы заперт для него; не было у главы семейства такой сокровенной тайны, в которую не был бы своевременно посвящен Кратет; во всех тяжбах и ссорах между родичами он бывал посредником и судьею» (*Apulée*. Florides. XXII, 1—4 / Trad. V. Bétolaud // Œuvres completes. T. III. Paris: Garnier Frères, 1836 (*Апулей*. Флориды / Пер. С. П. Маркиша // Апология. Метаморфозы. Флориды. М.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 353)). Согласно Диогену, у Кратета было прозвище «Дверь-откройся за его обычай входить во всякий дом и начинать поучения» (VI, 86. P. 753 (*Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 241)); сходный портрет дает Плутарх в «Moralia», 632 c.

[18] *Xénophon.* Mémorables. II, I, 21—34 / Trad. P. Chambry. Éd. citée. P. 320—323 (*Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе. 42—46).

[19] *Dion Chrysostome*. Discours VIII: Diogène ou De la vertu // Les Cyniques grecs. P. 233—241.

[20] Id. § 27. P. 239 (Зет, как и Калаис, был сыном Борея; принимал участие в экспедиции аргонавтов).

[21] Ясон был предводителем аргонавтов, мифической экспедиции за Золотым руном.

[22] Сын Аполлона и Пафы, Кинир был первым царем Кипра, явившимся из Азии. Любовник Афродиты, одарившей его богатствами, дожил до 160 лет. Его долголетие и фортуна были общеизвестны.

[23] Diogène ou De la vertu, § 28. Loc. cit. Сын Тантала Пелоп был разрезан на куски и поднесен в виде угощения богам собственным отцом, желавшим подвергнуть испытанию всеведение богов. Те быстро почувствовали разницу между животным и человеческим мясом, за исключением Деметры, съевшей плечо юноши. Тантал за эту гнусную выходку был ввергнут в Аид, а его сын собран заново, за исключением съеденного плеча, которое заменили фрагментом из слоновой кости.

[24] Id.

[25] «Труды и борьба нашего Геракла достойны жалости: его считали несчастнейшим из людей, и по той же причине его труды стали называть „тяжкими", словно бы жизнь его была жизнью в борьбе (и несчастной жизнью») (Id.).

[26] Id.

[27] Id. § 30. P. 239.

[28] Id. § 31. P. 239.

[29] Id.

[30] Id. § 33. P. 240.

[31] «Так говорил Диоген, и толпа, окружавшая его, получала живое удовольствие, слушая его. Но дойдя, кажется, до последнего подвига Геракла, он вдруг прервал свою речь, уселся на землю и сделал нечто непристойное. Тогда люди стали насмехаться над ним, сочли его безумным, а софисты пуще прежнего подняли шум, как лягушки в пруду, когда больше не видят ужа» (Id. § 36. P. 240—241).

Лекция от 28 марта 1984 года
Первый час

Два аспекта кинической жизни как жизни суверенной: довольство и демонстрация истины. — Киническая позиция: соответствие истине, познание себя и надзор за другими. — Изменение себя и мира. — Переход к христианскому аскетизму: преемственность. — Расхождения: другой мир и принцип послушания.

Сперва скажем несколько слов о *parrêsia* киника, затем проследим некоторые указания на эволюцию термина *parrêsia* у христианских писателей первых веков. А потом может быть, если времени хватит, я попытаюсь поместить все, что я говорил вам в этом году и в последние годы, в более общую перспективу, которую я хотел бы придать этим исследованиям.

Итак, во-первых, вернемся к проблеме *parrêsia* в кинических практике и жизни. Как вы помните, киническая жизнь определяла себя и представлялась как царская жизнь, и даже как царская жизнь par excellence, всецело властвующая над собой. Я полагаю, что этот суверенитет, которым характеризуется киническая жизнь, составлял двойную насмешку над политическим суверенитетом, над суверенитетом земных царей. Прежде всего потому, что этот кинический суверенитет агрессивно, через критику, через полемику утверждался как единственная подлинная монархия. В противостоянии Диогена и Александра речь, в сущности, шла о том, чтобы выяснить, кто из них настоящий царь. И Диоген, конечно же, утверждался и выставлял себя как настоящий царь перед Александром, которому монархия в подлинном

смысле этого термина принадлежала лишь в той мере, в какой он тоже был причастен суверенности этой мудрости.

С другой стороны — была ведь у вышучивания киниками монархии и другая сторона, — реальная монархия киника извращала все знаки и все маркеры политических монархий. Она практиковала одиночество, тогда как правители окружали себя двором, солдатами, союзниками. Она практиковала нищету, тогда как земные монархи придавали себе явные знаки богатства и власти. Она практиковала смирение, аскетические упражнения, тогда как земные монархи, напротив, наслаждались удовольствиями. Итак, двойное вышучивание реальной монархии. Однако посредством такого двойного вышучивания реальных, политических монархий суверен-киник раскрывал подлинную монархию, вселенскую монархию, монархию богов. Как вы помните, на закате своего дня киник, в чистоте своего сердца, мог наконец уснуть, зная, что «все помыслы его это помыслы друга богам, служителя, соправителя Зевса [*metekhôn tês archês tou Dios*: того, кто причастен к правлению, к власти Зевса. — *М. Ф.*]».[1] Это осуществление кинического суверенитета, на котором я остановился в прошлый раз, имеет, как мне представляется, два следствия. Я быстро разберусь с первым и немного задержусь на втором. Во-первых, кинический суверенитет для того, кто его осуществляет, основывается на модальности блаженной жизни. Во-вторых, этот кинический суверенитет основывается на практике демонстрируемой истины, истины, которую надлежит демонстрировать.

Кинический суверенитет создает возможность для блаженной жизни, обращенной на себя, в форме принятия своей судьбы. В том же отрывке, к которому я только что обращался, где киник засыпал на закате своего дня в чистоте сердца и в сознании того, что он причастен к правлению богов, киник, говорит Эпиктет, может сказать, цитируя Клеанта: «Веди ж меня, о Зевс, и ты, Судьба моя».[2] Таким образом, киник говорит «да» своей судьбе. Он соглашается, чтобы его вел Зевс. А в силу этого киник принимает все, чего хочет Зевс, все испытания, что посылает ему Зевс, все ниспосылаемые ему превратности судьбы. Он принимает их с изъявлениями довольства и счастья. Даже лишившись всего, он может сказать: «Да чего мне недостает? Разве я не живу без печалей, разве я не живу без страхов, разве я не свободный? [...] Видел ли кто-нибудь из вас меня мрачным? [...] Кто, увидя меня, не ду-

мает, что видит своего царя и хозяина?»[3] Мы видим возвращение к теме царственности, суверенитета; этот суверенитет проявляется в озаренности счастьем человека, принимающего свою судьбу, а потому не знающего ни лишений, ни печали, ни страха. Все жизненные невзгоды, все лишения и утраты, все это обращается в позитивное упражнение в суверенитете над самим собой. И рядом с этим счастьем — вся горечь царской политической жизни, все горести земных царей, осуществляющих свой политический суверенитет, все их проблемы, проистекающие из их негативности. Эпиктет говорит, что Диоген обыкновенно «сравнивал свое счастье со счастьем великого царя».[4] Вернее, он полагал, что нельзя и сравнить счастье великого царя и его счастье, «ведь там, где смятения, печали, страхи, стремления, не достигающие своей цели, избегания, терпящие неудачу, зависть, ревность [в общем, всюду, где царит то, что характерно для царской жизни. — *М. Ф.*], — где там доступ счастью?». Нет счастья земным царям. Счастье с теми, кто, как киник, принимает судьбу. Это первый аспект.

Другая сторона суверенной жизни, на которой я хочу остановиться подробнее, заключается в том, что эта суверенная жизнь, являющаяся жизнью счастливой, есть, кроме того, выражение истины. Киник, говорит Эпиктет, это человек, обладающий мужеством говорить правду (*tharrein parrêsiazesthai*).[5] А в параграфе 25 он говорит, что киник обязан сообщать истину. Он, так сказать, ангел истины, ангел, говорящий, сообщающий истину (*appaggeilein talêthê*: он сообщает об истинном положении вещей).[6]

Итак, в этом тексте, к которому я обращаюсь, чтобы определить итоговую фигуру, фигуру-предел (сейчас станет ясно, почему) киника, мы видим, что в том, как Эпиктет определяет эти кинические жизнь и практику, практика истины обнаруживает у него два различных аспекта. Функция веридикции, проявление истины в кинической жизни и через нее движутся одновременно разными путями. Кинической жизни присущи несколько способов говорить правду.

Первый путь, первое направление, обращение к истине есть обращение непосредственное, обращение через соответствие поступков и даже самого тела истине. Это соответствие — тема весьма банальная, общеизвестная, и мы с нею уже встречались. Как вы помните, она была основной в «Лахете», где Сократ мог приобрести доверие такого человека, как Лахет, благодаря соответствию,

гармонии, гомофонии между тем, что он говорил, и тем, как он жил.[7] Ту же самую гомофонию, то же самое соответствие нужно увидеть [у] киника. Эпиктет объясняет, например, что киник — это не тот, кто говорит другим, что нельзя красть, в то время как сам прячет под плащ лепешку.[8] Киник, говорящий, что нельзя красть, и сам не крадет. Все это знакомо и просто, однако здесь присутствует и та идея, что существует не только соответствие поступков, но и соответствие физическое, так сказать, плотское соответствие между киником и истиной. Здесь у Эпиктета очень интересный пассаж, поскольку в то же самое время для него это повод подвергнуть критике определенную форму преувеличения кинической нищеты. Эту драматизацию кинической нищеты, о которой я вам говорил, Эпиктет отвергает по нескольким соображениям. Самое главное (и мы к этому еще вернемся), он ограничивает, так сказать, регламентирует предлагаемый им портрет киника в соответствии с несколькими принципами, которые представляют собой попросту стоические принципы. В этом пассаже он говорит, что киникам следовало бы избегать чрезмерной нищеты, чрезмерной грязи, чрезмерного уродства. Ведь истина должна привлекать, она должна убеждать. Истина должна убеждать, тогда как грязь, уродство и безобразие отталкивают. Киник должен хоть и жить в нищете, но держать свое тело в чистоте, как зримая фигура привлекательной истины. Он сам — изваяние истины, со всеми привлекательными качествами, которыми это изваяние должно обладать. Эпиктет описывает это изваяние истины в теле и в поступках киника следующим образом: «Ведь он должен не только проявлением качеств души представлять профанам, что возможно быть добродетельным человеком без всего того, чем они дорожат», он должен еще «и телом выказывать, что простая и неприхотливая жизнь под открытым небом и на тело не влияет пагубно».[9] Именно это и делал Диоген: «Он ведь ходил блещущий здоровьем, и само его тело обращало на себя внимание толпы».[10] Итак, киник — это что-то вроде зримой статуи истины. Свободный от всяких лишних прикрас, от всего того, что для тела служит эквивалентом риторики, и в то же время цветущий, наполненный здоровьем: само бытие истины, становящейся зримой через тело. Вот один из первых путей, одна из первых дорог, на которых киническая жизнь должна стать демонстрацией истины.

Но у кинической жизни есть и другие обязанности, другие задачи по отношению к истине. Киническая жизнь должна включать в себя и познание самого себя. Не только изваяние истины, но и работа истины о себе над собой. У этого познания себя два аспекта. Во-первых, киник должен всегда быть готов верно оценить, на что он способен, так, чтобы встретить лицом к лицу испытания, которые могут встретиться ему [на пути], так, чтобы в работе над самим собой избежать таких ситуаций, в которых он мог бы потерпеть поражение. Киник подобен атлету, готовящемуся к Олимпийским играм. Но очевидно, что к этой борьбе он должен относиться еще серьезнее, поскольку это борьба со злом, с пороками и искушениями. Это оценивание самого себя, это взвешивание самого себя, которое надлежит предпринять прежде, чем встретиться лицом к лицу с испытаниями, Эпиктет показывает в параграфе 51, давая наставления тому, кто собирается стать киником: «Возьми сначала зеркало, посмотри на свои плечи, разгляди поясницу, бедра».[11] Таким образом, атлет оценивает себя сам.

Однако познание самого себя — это и еще кое-что. Это не только оценка самого себя, но и постоянная бдительность над собой, бдительность, касающаяся по существу самого движения мысли. Вспомните пассаж, который я цитировал в прошлый раз, где Эпиктет говорит: так же как плотник — это человек, берущий в качестве сырья дерево, так же и киник должен в качестве рабочего сырья взять душу.[12] Движение мысли постоянно должно быть целью этой бдительности. Киник должен быть сторожем своей мысли. Относительно нравственной личности и пользования мыслью Эпиктет говорит следующее (вы легко заметите, сколь сильно в этом тексте стоическое влияние, но сейчас это неважно): «[...] Ты увидишь, сколько у него глаз, так что скажешь, что Аргус был слепым по сравнению с ним».[13] Таким образом, каждый должен быть самому себе как Аргус.[14] Эпиктет продолжает: «Разве где-нибудь согласие опрометчивое, разве где-нибудь влечение неразумное, разве где-нибудь стремление, терпящее неуспех, разве где-нибудь избегание, терпящее неудачу [четыре главные категории стоицизма. — *М. Ф.*], разве где-нибудь намерение, не достигающее своей цели, разве где-нибудь жалоба, разве где-нибудь унижение или зависть? Вот здесь большое внимание и усилие (*prosokhê kai suntasis*)...»[15] Итак, знание себя, а также бдительность к себе, оценка собственных способностей и постоянный

присмотр за потоком своих мыслей — вот что должно быть у киника.

Однако это отношение к истине о себе, о том, на что ты годен, и к потоку мыслей должно удваиваться позицией надзора за другими. Киник должен быть сам себе Аргусом, имея тысячу глаз, глядящих не только за ним самим, но и за другими. Он должен смотреть за тем, что они делают, за тем, что они думают, постоянно проверяя их. Отсюда значимость глагола *episkopein*, много раз повторяющегося у Эпиктета, когда речь идет о том, чтобы определить деятельность киников. Киники — это эпископы для наблюдения за другими. Вспомните пассаж Эпиктета, который я цитировал в прошлый раз, где он оценивает заслуги бравого отца семейства, который родил бы двух или трех кругломордых детишек.[16] В противоположность ему киники выполняют по отношению ко всему человечеству свою задачу, несут ответственность, и заслуга их куда больше, поскольку они по мере сил осуществляют свой надзор (*episkopountes*) за всеми людьми, наблюдая, что они делают, как проводят свою жизнь, о чем заботятся и чем пренебрегают невзирая на долг. Присмотр, надзор за другими, взгляд, бросаемый на других. Это еще одна функция, еще одна модальность [осуществления] практики истины.

Впрочем, следует понимать, что, делая это, присматривая за другими, следя за тем, что они делают, надзирая за тем, как они проводят свою жизнь, киники не из тех людей — которых греки так опасались и которых они столь часто критиковали, — что лезут в чужие дела. В греческом словаре есть слово *polupragmosunê*, всегда несущее негативную коннотацию и означающее: заниматься множеством вещей, заботиться обо всем, заботиться о делах других, вмешиваться в чужие дела, всюду совать свой нос. Должным образом занимаясь чужими делами, киник должен отказаться от этого порока, от этой постоянно критикуемой греками манеры.[17] Занимаясь другими, киник должен заниматься тем в них, что связано с человеческим родом вообще. Следовательно, в то самое время, как киник занимается другими, избегая *polupragmosunê*, вмешиваться в дела всех и каждого, усматривая в том, чем занимаются другие, то, что связано с человеческим родом, он заботится о самом себе, поскольку он тоже является частью рода человеческого. Так что речь идет о его собственной солидарности с человеческим родом, именно такова цель его заботы, его за-

нятий, его надзора, когда он смотрит за тем, как ведут себя люди, как они проводят свою жизнь, и когда он выясняет, о чем они заботятся. Таким образом, киник — это человек, который, заботясь о других, чтобы выяснить, о чем заботятся эти другие, в то же самое время и тем самым заботится о себе самом.

В параграфах 96 и 97 мы находим следующий пассаж Эпиктета: почему бы кинику «не иметь смелость говорить с прямотой своим братьям [перед нами *parrêsia* во всей красе. — *М. Ф.*], детям, словом, родственникам».[18] *Suggeneis*: это, конечно же, обозначение человеческого рода в целом. Киник — это «и не назойливый [*polupragmôn*: тот, кто вечно занимается чужими делами. — *М. Ф.*], и не любопытный, у кого такое отношение. Он ведь не относительно чужого любопытствует, когда смотрит за человеческими делами, но относительно своего».[19] Если и можно назвать *polupragmôn* (назойливым) такого человека, как киник, который занимается человеческими заботами, тогда нужно счесть *polupragmôn* и «военачальника... когда он смотрит (*episkopê*) за воинами, проверяет (*exetazê*) их, оберегает, наказывает нарушителей порядка».[20] Военачальника не следует считать назойливым, когда он заботится о своих солдатах, когда он смотрит за ними, следит за ними. Он не является назойливым человеком, потому что, так сказать, взгляд военачальника устремлен не на личную жизнь солдат, но на то, что делает солдата частью армии. Следовательно, так же как военачальник, заботясь о своих солдатах, заботится об армии в целом, а значит, и о самом себе, являющимся ее частью и ответственным за нее, и киник, заботясь о человеческом роде как о солдате и проверяя его, не является *polupragmôn*. Он не назойливый человек, который стал бы заниматься частной жизнью каждого, он обращает внимание на все человечество, частью которого он является. Забота о других в точности совпадает с заботой о себе.

Итак — это уже новый аспект работы истины, — наблюдение за собой, которое является также наблюдением за другими, или наблюдение за другими, которое есть также наблюдение за собой и с которым связан киник, имеет своей целью изменение, в тексте Эпиктета проявляющееся в двух аспектах: перемена в поведении отдельных людей; изменение общей конфигурации мира.

Прежде всего, перемена в поведении. Киник должен показать другим речами, которые он произносит, критикой, с которой он

обращается, скандалами, которые он устраивает, что они совершенно заблуждаются относительно добра и зла и что природу добра и зла они ищут там, где на самом деле ее нет. Киник должен обратиться к окружающим его людям и сказать им: «Что делаете, о несчастные?! Как слепые, блуждаете вы кругом. Вы идете по иному пути [другой дорогой: *allên hodon*. — *М. Ф.*], оставив сущий (*tên ousan*), вы ищете благоденствие и счастье в ином месте, там, где его нет, и когда другой указывает, где оно, вы не верите ему».[21] Этот отрывок интересен тем, что, с одной стороны, показывает, что является объектом кинического дискурса, объектом его устного выступления, целью его «диатрибы», если принять весьма характерное выражение киников. Цель этого выступления заключается в том, чтобы показать людям, что они заблуждаются, что истину они ищут не там, не там ищут принцип добра и зла, не там ищут мир и счастье, что не туда им следует обращаться.

Как видите, весь смысл этой деятельности сводится к другому, к инаковому: вы ищете мир и счастье в *другом* месте, вы следуете *иным* путем. Как вы помните, принцип кинизма гласит, что истинная жизнь — это иная жизнь. Один из ключевых моментов кинической практики заключается в том, что, беря самые традиционные темы классической философии, киник перечеканивает монету и показывает, что истинная жизнь может быть только другой по сравнению с традиционной жизнью людей, включая философов — мы это видели в прошлый раз. Не может быть истинной жизни, кроме жизни иной, и с точки зрения этой иной жизни оказывается, что обыденная жизнь обычных людей — вовсе не истинная. Я живу иначе, и самой инаковостью своей жизни я показываю, что то, что вы ищите, находится не там, где вы ищите, что путь, который вы выбираете, — это не тот путь, что вам следовало бы избрать. А истинная жизнь — одновременно и форма существования, выражение себя, изваяние себя, но также доказательство, убеждение, уверение посредством речи, — призвана показать, будучи совершенно иной, что как раз другие и впадают в инаковость, в ошибку, находятся там, где не следует. И задача кинической веридикции заключается в том, чтобы напомнить всем тем, кто не ведет киническую жизнь, об этой форме существования, которая и есть подлинное существование. Не то, что ошиблось дорогой, но то, что остается верным истине.

Тем самым Эпиктет указывает на образ жизни, который преобразует не только отдельных людей, но и весь мир. Не следует думать, будто киник обращается к кучке людей, убеждая их вести жизнь, отличную от той, что они ведут. Киник обращается ко всем людям. И всем этим людям он показывает, что они ведут не ту жизнь, какую следовало бы вести. Тем самым является, во всяком случае должен явиться на горизонте, другой мир, который должен составлять цель этой кинической практики.*

Метафизический опыт мира, историко-критический опыт жизни: перед нами две основные линии становления европейского или западного философского опыта. Во всяком случае, мне представляется, что через кинизм вырисовывается матрица формы жизни, наиболее значимой для всей христианской и современной традиции, то есть матрица жизни, следующей истине, одновременно выражения истины на деле (*ergô*) и веридикции, высказывания истины, выражения истины посредством речи (*logô*). И эта практика истины, характеризующая киническую жизнь, имеет своей целью не просто высказывание и демонстрацию того, что представляет собой мир в своей истине. Ее цель, и цель окон-

---

* В рукописи даются уточнения, которые не воспроизводятся в лекции: «Эпиктет, во всяком случае в этом отрывке, указывает также на истинную жизнь как на иной мир. Не стоит понимать этот иной мир подобно Платону, как мир, обещанный душам после их отделения от тела. Речь идет о другом состоянии мира, о другом «катастасисе» мира, о государстве мудрецов, не нуждающемся в киническом активизме. Итак, условием достижения этой истинной жизни является бдительность каждого человека по отношению к самому себе. Принцип истинной жизни нужно искать не в теле, не в осуществлении власти, не в обладании состоянием, а в самом себе. Многое здесь пришло от стоицизма, однако весьма отчетливо формулируется то, что составляет важнейшее историческое ядро кинизма: а именно, что истинная жизнь является жизнью в истине, выражающей истину, практикующей истину по отношению к себе и к другим. Так, что эта жизнь веридикции имеет своей целью преобразование рода человеческого и мира. Конечно, кинизм немногое привнес в философскую доктрину: он не чем иным и не занимался, как только заимствовал самые традиционные и обыденные формулы. Однако он придал философской жизни столь своеобразную форму, он так жестко настаивал на существовании иной жизни, что наложил отпечаток на вопрос о философской жизни [на] века. В истории доктрин мало смысла. Куда важнее история искусств жить и философии как образа жизни».

чательная, заключается в том, чтобы показать, что мир может прийти к своей истине, может преобразиться и стать другим, чтобы прийти к своей истине лишь ценой перемен, полного изменения, полного изменения и отчуждения от самого себя. А принцип перехода к такому миру, предвещаемому кинизмом, состоит в обращении к самому себе, в заботе о себе.

Вот, в общем-то, и все, что я хотел сказать вам о кинизме. Мой проект — и тут я перехожу ко второй части того, что хотел сказать вам сегодня, — заключался не в том, чтобы остановиться на кинизме, но в том, чтобы показать вам, что кинизм мог привести и действительно привел к другой форме, к другому определению отношений между истинной жизнью, другой жизнью и *parrêsia*, правдивой речью. Ясно, что нарисованный Эпиктетом портрет киника (я больше не хочу возвращаться к этому) никоим образом не является точным историческим изображением того, какой была киническая жизнь. Он ни в коем случае не может рассматриваться как четкое и связное представление общих принципов кинической жизни. Это смесь, смесь доктринальная и практическая.

Но если я подвел анализ кинизма к этой точке, если я в конце концов принял как итоговую референцию этот текст Эпиктета о кинизме, текст, так сказать, загрязненный и с примесью, так для того, чтобы показать, как в сфере кинизма обращались некоторые темы, заимствованные у других философий, в особенности у стоицизма, и как в результате такого комбинирования они могли принять форму, опять-таки, загрязненную и смешанную по сравнению с тем, что можно принять за подлинную киническую доктрину во всей ее чистоте, простоте и неотесанности. Однако в этом несколько собирательном и довольно загадочном персонаже Эпиктета, представленном в беседе 22 книги III, уже предчувствуются некоторые элементы, которые будут обнаруживаться впоследствии, особенно в христианском опыте.

Действительно, идея миссионера истины, ходящего среди людей и подающего им аскетический пример истинной жизни, напоминающего им о них самих, наставляющего их на прямую стезю и предвещающего новый катастасис мира, с одной стороны, в какой-то мере отмечена сократическим наследием, наследием модифицированным, но с другой — мы видим, что она сближается с христианской моделью.

Возможно, в следующем году я попытаюсь продолжить исследование этих тем — впрочем, пока об этом рано говорить, признаться, пока я об этом ничего не знаю, я еще не решился. Быть может, я попытаюсь продолжить эту историю искусств жизни, философии как образа жизни, аскетизма в его связи с истиной, перейдя от античной философии к христианству.

Во всяком случае, сегодня я хотел бы предложить вам лишь очень сжатый набросок, что-то вроде отправной точки для исследований такого рода. Отправной точки для меня, если я решусь продолжить; стимула для вас, если вы этим займетесь. Таким образом, то, что я вам скажу, будет носить характер совершенно предварительный, совершенно неопределенный и плавающий. Эти мысли появились у меня, когда я попытался опереться на несколько текстов и ссылок (конечно, лишь предварительно, поскольку, наверное, следовало бы все это переработать, пересмотреть и осмыслить совершенно иначе). Как бы то ни было, все это видится мне следующим образом. Если бы мне пришлось в своем исследовании перейти от языческого аскетизма к аскетизму христианскому, сейчас мне кажется, что я двинулся бы примерно в следующем направлении.

Во-первых — и это вполне очевидно, — следовало бы попытаться восстановить пока малоизученную преемственность между практиками аскезы, формами смирения, способами существования, которые обнаруживаются в кинизме, и теми, что мы находим в христианстве. Мне представляется (хотя все это, опять-таки, требует уточнения), что между киником, скажем так, воинствующим, агрессивным, строгим к самому себе и к другим, и христианским аскетом есть много общего. Можно, например, попытаться проследить весьма значимую, куда более значимую, чем история сексуальности, историю отношения к питанию, к посту, к пищевой аскезе, столь существенного как для Античности, так и для раннего христианства. Сексуальная аскеза возобладает над проблемами аскезы пищевой позднее. Вспомните, сколь значимой она была [для] киников. Мы обнаруживаем ее в довольно сходных формулировках у христиан, хотя христиане в истории своего аскетизма зашли бесконечно дальше и по крайней мере какое-то время пытались сделать практики отречения киников еще более радикальными. Как известно, в кинизме речь шла о том, чтобы через постоянную работу над самим собой достичь такого

состояния, когда удовлетворение потребностей достигалось бы не ради удовольствия как такового. Вернее, киник практиковал сокращение пищи ради достижения максимума удовольствия минимальными средствами. Сократить количество пищи, сделать так, чтобы простейшие еда и питье приносили максимум удовольствия и при этом меньше всего стоили, порождали меньшую зависимость — вот к чему в конце концов стремился кинизм. Христианство все-таки кое в чем отличается. Перед нами та же самая идея, что нужно стремиться к пределу, однако этот предел не сводится к балансу между максимумом удовольствия и минимумом средств. Напротив, теперь это устранение всякого удовольствия, такое, чтобы ни еда, ни питье никогда не вызывали никакого удовольствия. Таким образом, это одновременно и преемственность, и некое доведение до предела.

Христианский аскетизм можно мыслить одновременно и бурно развивающимся в III и IV вв., и ограниченным, регулируемым, интегрированным и почти социализированным в формах монашеского общежития. Но прежде чем он принял формы монашеского общежития, так сказать, в своем диком и свободном состоянии, этот аскетизм несет в себе те же темы скандала, безразличия к мнению других, равнодушие к властным структурам и к их представителям, что и кинизм. Упомяну «Апофтегмы Отцов», этот текст ссылается на отца Феодора Фермского, которого однажды посетил правитель. Когда этот человек посетил его, другой аскет заметил, что у отца Феодора открыто плечо и оголена грудь. Он сделал замечание отцу, который ответил: разве мы рабы людям? Я встречаю людей таким, каков я есть. Если кто-то приходит ко мне, я встречаю его по-человечески (*anthrôpinon*). Если я ем, скажи ему: он ест; если я сплю, скажи ему: он спит. Этим термином «по-человечески» текст указывает на человечность в ее материальности, однако в такой материальности, что связана с условностями, смягчающими и социализирующими ее в такой форме, что приемлема для всего рода человеческого. Ем так ем. Сплю так сплю. Всем человеческим ценностям противопоставляется эта грубость материального существования.

В христианском аскетизме мы также обнаруживаем некий момент животности, довольно явственно утверждаемый в нескольких текстах. Например, Григорий Великий рассказывает о святом Бенедикте, что тот скрывался в своей пещере, а когда его нашли

пастухи, то, увидев, что он одет в звериные шкуры и весь зарос волосами, поначалу приняли его за зверя.[22] Скотское состояние христианского аскета очень часто встречается в истории отшельничества. Есть еще история [из жизни] святых анахоретов, переведенная Фестюжьером в III томе «Восточных монахов».[23] Речь идет об отшельнике, который жил совершенно нагим и который, говорит текст, питался травой, как звери. Он даже не выносил человеческого запаха. Перед нами откровенное утверждение скотского состояния, а репутация этого отшельника такова, что христианин, желая продвинуться в своем аскетизме, стремится присоединиться к нему и преследует его. Преследующий его христианин настолько беден и так заботится о своей бедности, что на нем лишь накидка из льна. Однако отшельник наг. Отшельник убегает от человека, который преследует его и хочет к нему присоединиться. Тот, что бежит за ним, теряет свою одежду. Теперь он так же наг, как и преследуемый им отшельник. Тогда отшельник, заметив, что его преследователь потерял одежду, останавливается и говорит ему: я остановился потому, что ты отринул мирскую грязь. Все это следует разобрать еще раз, но мне представляется, что тогда обнаружилось бы, что в такой практике аскетической жизни присутствуют некоторые элементы, перенятые у кинического аскетизма, иногда в точности, а иногда в преувеличенном виде.

При этом христианский аскетизм несет в себе несколько элементов, отличающихся от кинической традиции. Если бы сегодня мне пришлось писать историю перехода от кинического аскетизма к аскетизму христианскому, я подчеркнул бы два представляющихся мне значимыми момента.

Конечно, христианский аскетизм имеет отношение к другому миру, но не к миру, который является другим. То есть даже если в христианском движении (очевидно, это станет одной из величайших проблем, как можно видеть у Оригена) обнаруживается тема некоего катастасиса мира (Ориген сказал бы «апокатастасиса»), возвращения мира в свое исходное состояние, тем не менее в христианстве достаточно устойчива мысль о том, что другая жизнь, которую должен вести аскет и которую он выбирает, эта жизнь имеет своей целью не просто изменить мир — опять-таки невзирая на тему катастасиса или апокатастасиса, — ее цель состоит также и главным образом в том, чтобы открыть другой мир людям, по возможности всем христианам, всему христианскому со-

обществу. В этом свете, мне кажется, можно сказать, что один из сильных моментов христианства, его философская значимость держится на том, что оно увязало тему другой жизни как истинной жизни и идею достижения другого мира как достижения истины. [С одной стороны], истинная жизнь, которая есть другая жизнь в мире, [с другой] — достижение другого мира как достижение истины, а следовательно того, на чем зиждется истина той подлинной жизни, что ведут в этом мире: мне представляется, что эта структура и есть сочетание, место встречи, сочленения аскетизма кинического происхождения и метафизики, идущей от платонизма. Все это очень схематично, но мне кажется, что это одно из первых основных различий между христианским аскетизмом и аскетизмом киническим. Христианский аскетизм в своем ви́дении, в своем историко-критическом опыте мира благодаря некоторым историческим процессам, которые, конечно, следовало бы рассмотреть более подробно, сумел примкнуть к платонической метафизике.

Второе основное отличие принадлежит к совершенно иному порядку. В христианстве, и только в христианстве, одному из моментов придается такая значимость, какой не встречается ни в кинизме, ни в платонизме. Речь идет о принципе повиновения, повиновения в широком смысле этого термина. Повиновение Богу как господу (*despotes*), чьим рабом, слугой является христианин; повиновение Его воле, которая в то же время принимает форму закона; наконец, повиновение тем, кто представляет *despotes* (господина и сеньора) и кто имеет от Него власть, которой надо подчиняться всецело. Здесь мне видится другая точка перехлеста в этой долгой истории аскетизма, выступающая контрапунктом к позиции в отношении иного мира: принцип повиновения другому в этом мире, исходя из этого мира и ради возможности достичь истинной жизни. Истинная жизнь достигается лишь повиновением другому, и лишь истинная жизнь позволяет достичь другого мира. Эта манера связывать принцип другой жизни как жизни истинной с повиновением другому в этом мире и достижением другого мира в другой жизни, эта манера связывать платонический элемент с сугубо христианским или иудео-христианским вносит две значительные перемены в кинический аскетизм и переводит киническую его форму в форму христианскую. А значит, не стоит характеризовать различие между язычеством

и христианством как различие между аскетической христианской моралью и моралью не-аскетической, свойственной античности. Это, знаете ли, совершенно превратное представление. Аскетизм был изобретением языческой Античности, греческой и римской Античности. А потому не следует противопоставлять не-аскетическую мораль языческой Античности аскетической морали христианства. Не стоит, мне кажется, и противопоставлять, подобно Ницше, античный аскетизм, аскетизм воинственной и аристократической Греции, другой форме аскетизма, отделяющей душу от тела. Различие между христианским аскетизмом и другими формами, которые его подготавливали и ему предшествовали, оказывается двойным: через отношение к другому миру, которого можно достичь благодаря аскетизму, и через принцип повиновения другому (повиновения другому в этом мире, повиновения другому, которое есть в то же время повиновение Богу и людям, что его представляют). И вот мы видим, как вырисовывается новый стиль отношения к себе, новый тип властных отношений, другой режим истины.

Я всего лишь дал схематичный набросок этих фундаментальных и очень сложных изменений, а теперь, думаю, их можно проследить через эволюцию понятия *parrêsia* как способа отношения к себе и к другим, через высказывание правды в христианском опыте. Теперь я хотел бы вкратце представить вам понятие *parrêsia* в христианском опыте, как отношение к другому миру и к Богу, как отношение повиновения другим и Богу. Передохнем пять минут и поговорим о *parrêsia* в первых христианских текстах.

Примечания

[1] *Épictète.* Entretiens / Trad. J. Souilhé & A. Jagu. Éd. citée. Livre III. Entretien XXII, 95. P. 84 (Беседы Эпиктета. С. 194—195).

[2] Id. (Там же. С. 195).

[3] Id. III. XXII, 48—49. P. 77 (Там же. С. 190).

[4] Id. III. XXII, 60. P. 79 (Там же. С. 191).

[5] Id. III. XXII, 96. P. 84 (Там же. С. 195).

[6] «Киник ведь действительно лазутчик (*katascopos*) того, что людям дружественно и что враждебно. И он должен, тщательно разведав, прийти и сообщить истинное положение (*apaggeilai talêthê*), ни страхом не пораженный...» (Id. III. XXII, 22, 24—25. P. 73 (Там же. С. 188)).

[7] *Platon*. Lachès, 188c—189a / Trad. M. Croiset. Éd. citée. P. 103—104 (*Платон*. Лахет. С. 278—279). См. в настоящем издании лекцию от 22 февраля, второй час.

[8] *Épictète*. Entretiens. III, XXII, 98. P. 84 (Беседы Эпиктета. С. 195).

[9] Id. III, XXII, 87—88. P. 83 (Там же. С. 194).

[10] Id. III, XXII, 88. P. 83 (Там же).

[11] Id. III, XXII, 51. P. 77 (Там же. С. 190—191).

[12] Id. III, XXII, 21—22. P. 72 (Там же. С. 188).

[13] Id. III, XXII, 103. P. 85 (Там же. С. 195).

[14] Сын Арестора и Микенеи, Аргус, имел сто глаз, расположенных по всей голове. Половина глаз по очереди была закрыта, так что пятьдесят глаз всегда бодрствовали.

[15] *Épictète*. Entretiens., III, XXII, 104—105. P. 84 (Беседы Эпиктета. С. 195).

[16] Id. III, XXII, 77. P. 81 (Там же. С. 193).

[17] Об этой критике (в особенности о трактате Плутарха «О любопытстве») см.: L'Herméneutique du sujet. Éd. citée. P. 210—213 (Герменевтика субъекта. С. 245—247).

[18] *Épictète*. Entretiens., III, XXII, 96. P. 84 (Беседы Эпиктета. С. 195).

[19] Id. III, XXII, 97. P. 84 (Там же).

[20] Id. III, XXII, 98. P. 84 (Там же).

[21] Id. III, XXII, 26—27. P. 73 (Там же. С. 188).

[22] Dialogues de Grégoire le Grand. T. II, livre II: Vie et miracles du vénérable abbé Benoît, II, 1, 8 / Trad. P. Antin. Paris: Éd. du Cerf, 1979. P. 137.

[23] Les Moines d'Orient / Trad. A.-J. Fesrugière. Paris: Éd. du Cerf, 1961—1965 (III/1, III/2 et III/3: Les Moines de Palestine). Фуко имеет в виду примечание Фестюжьера (III/3. P. 15, n. 11), где рассказывается анекдот о египетских отшельниках, «живущих в совершенной наготе, не имея иной одежды, кроме своих волос». Фестюжьер цитирует текст «Peri anakhôrêtôn hagiôn»: «*Eiden anthrôpon boskomenon hôs ta thêria* (он принял щипавшего травку человека за дикого зверя)» (*Koch H.* Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der Alten Kirche. Tübingen: Mohr, 1933. P. 118—120). Относительно того же примера Фестюжьер пишет: «Автор добавляет, что этот отшельник, не вынеся человеческого запаха, пустился бежать. Тот преследовал его, на бегу сбросив свою тунику (*lebêtona*). Тогда отшельник остановился и, видя совсем голого посетителя, приветливо принял его, говоря: „Теперь, когда ты сбросил *hulê tou kosmou*, я принимаю тебя"» (Id.).

Лекция от 28 марта 1984 года
Второй час

Употребление термина parrêsia *в первых пре-христианских текстах: человеческие и божественные модальности.* — Parrêsia *в Новом Завете: вера и раскрытие сердца.* — Parrêsia *у Отцов Церкви: дерзость.* — *Развитие анти-паресиастического полюса: подозрительное познание себя.* — *Истинная жизнь как условие достижения другого мира.*

Несколько беглых замечаний, служащих гипотезой, относительно весьма любопытной эволюции термина *parrêsia* в первых христианских текстах. Эти замечания, касающиеся высказывания истины, я бы сгруппировал вокруг трех проблем. Во-первых, использование этого слова в пре-христианских текстах (тех, что происходят из иудео-эллинистической среды, особенно у Филона Александрийского и в переводе Семидесяти [Библии]); во-вторых, понятие *parrêsia* в новозаветных текстах; наконец, в-третьих, *parrêsia* в апостольских текстах, главным образом патристических и относящихся к христианской аскетике первых веков.

Прежде всего несколько слов об использовании термина в иудео-эллинистических текстах. Конечно, я недостаточно компетентен по той простой причине, что не знаю еврейского, что необходимо для сколько-нибудь подробного анализа версии Семидесяти. Я опираюсь на замечания, которые можно найти в нескольких ранее проделанных исследованиях. Среди самых доступных — [замечания] Шлиера, сделанные в статье «parrêsia» из «Wörterbuch» Киттеля (для тех из вас, у кого есть трудности с немецким языком, она переведена на английский).[1] Есть также

статья, появившаяся в июле 1982 г. в «Catholic Biblical Quarterly», написанная Стэнли Марроу и называющаяся «„Parrêsia" and the New Testament».[2] То, что можно сказать об употреблении этого слова в иудео-эллинистических текстах, можно свести примерно к следующему. Во-первых, обнаруживается употребление слова *parrêsia* в довольно традиционном смысле высказывания истины в форме стойкости и мужества, а как следствие — чистоты сердца. Этот смысл слова мы обнаруживаем, например, в «De specialibus legibus», где Филон Александрийский упоминает и оправдывает законы, осуждающие Мистерии и все тайные практики. Филон не говорит ничего иного, кроме того, что говорили против них и киники, осуждая тайные формы религии и говоря, что, если они истинны, то о них следует сказать: «Природа не скрывает ни одного из своих достойных творений».[3] А значит, раз природа не скрывает ни одного из своих достойных творений, те действия, что идут на пользу всем, должны обладать полной свободой выражения. Да будет *parrêsia* (*estô parrêsia*)[4] для тех, «кто средь бела дня выходят на городскую площадь беседовать с многочисленными толпами!».[5] Таким образом, основанием *parrêsia* здесь выступают правильность и всеобщая польза, *parrêsia* здесь — не что иное, как мужество некоторых людей говорить вещи, полезные для всех, у которых оно есть благодаря чистоте сердца, смелости, благородству.

Такое употребление слова в значении, все еще очень близком к классической греческой и эллинистической традиции, тем не менее в некоторых текстах претерпевает изменение. Действительно, в текстах того же Филона Александрийского, так же как и в версии Семидесяти, мы обнаруживаем термин *parrêsia* в довольно основательно модифицированном значении.* Здесь *parrêsia* означает уже не мужество человека, всего лишь ставшего лицом к лицу перед другими и говорящего им о правде и о том, что надлежит делать. Мы видим, что эта другая *parrêsia* вырисовывается и определяется как своего рода модальность отношения к Богу, модальность полная и положительная. Речь идет о такой вещи, как раскрытие сердца, о прозрачности души, открывающейся Божьему взору. И в то время, как происходит это раскрытие сердца, это отверзание души Божьему взору, имеет место вос-

---

* На полях рукописи цитируются параграфы 150, 126 и 95 Филона, а также «Притчи», 10, 9—11 по переводу Семидесяти.

ходящее движение чистой души, возносящее ее ко Всемогущему. Таким образом, *parrêsia* располагается не только на [горизонтальной] оси отношений человека с другими, будучи мужеством того, кто обращается к заблуждающимся. *Parrêsia* теперь располагается на вертикальной оси отношений с Богом, где, с одной стороны, душа становится прозрачной и раскрывается Богу, а с другой — возносится к Нему. Так что в версии Семидесяти мы обнаруживаем, что слово *parrêsia* используется для перевода в смысле, довольно далеком от традиционного значения этого термина. Вот текст, как он был переведен на французский язык в самой простой версии Сегонда. Текст из книги Иова: «Сблизься со своим богом — и будешь покоен, и будет Вседержитель твоим золотом, серебром, богатством. Тогда станет Вседержитель твоей радостью, и поднимешь к Богу лице твое, помолишься ему, он вонмёт тебе, ты исполнишь обеты твои, намерения твои обретут успех, и над путями твоими воссияет свет».[6]

Любопытно, что для перевода еврейского текста «тогда станет Вседержитель твоей радостью» (дословно) версия Семидесяти использует глагол *parrêsiazesthai*. Иначе говоря, это непосредственное отношение, этот контакт, эта радость, наслаждение, которое может испытать душа, сближаясь с Богом, это счастье, этот восторг, это удовольствие в версии Семидесяти переводится как «*parrêsiazesthai*». Как видите, *parrêsia* теперь уже вовсе не мужественное высказывание истины, рискованное для того, кто отваживается проявить такую смелость по отношению к заблуждающимся. Это движение, это раскрытие сердца, благодаря которому сердце и душа возносятся к Богу, получают возможность постичь Бога, так сказать, получить от него выгоду и испытать на себе Его благоволение. Как видите, перед нами переход от истины, от *parrêsia* как не-сокрытия, к идее такого отношения, где душа возносится к Богу, достигает Его высот, устанавливает с Ним контакт может обрести Его благоволение.

Довольно сходное значение обнаруживается у Филона Александрийского («De specialibus legibus», 203), в пассаже, где *parrêsia* оказывается связана с молитвой. *parrêsia* в молитве — это что-то вроде качества или, скорее, динамики, движения, которым душа возносится к Богу, во всяком случае, если совесть у нее чиста. Поэтому Филон пишет: тот, кто может молиться *ek katharou tou suneidotos* (с чистой совестью), способен к *parrêsia*.[7] В каком-то

смысле *parrêsia* остается высказыванием истины, однако оно больше не сводится к «говорению»: именно раскрытие души проявляется в своей истине перед Богом и возносит эту истину к Нему.

В этих иудео-эллинистических пре-христианских текстах обнаруживается и третий смысл, который уже не сводится ни к традиционному, обнаруживавшемуся в Греции смыслу, ни к движению души к Богу, раскрытости и воспарению к Богу версии Семидесяти, примеры чего давал Филон Александрийский. В ряде текстов *parrêsia* выступает как свойство, вернее, качество, которым обладает Бог. Сам Бог обладает *parrêsia*. А поскольку Бог обладает *parrêsia*, он говорит правду, но при этом он также проявляет себя и Свою любовь, Свою силу, а порой и Свой гнев. *Parrêsia* называется сама сущность Бога, которую он проявляет.

Такой смысл присваивается двум текстам. В «Притчах»[8] (версия Семидесяти) находится следующий текст: «Премудрость возглашает на улице, на площадях возвышает голос свой, в главных местах собраний проповедует, при входах в городские ворота говорит речь свою...» Возглашение мудрости на улицах — вот что называется *parrêsia*. И в этот момент *parrêsia* оказывается *parrêsia* самой мудрости. Это *parrêsia* Бога, переполненность Бога, так сказать, его избыточное присутствие — вот что называется *parrêsia*. Эта *parrêsia* характеризуется устной артикуляцией голоса мудрости.

Однако *parrêsia* может быть также скрытым или сдержанным присутствием Бога, Божьей силой, к которой взывает и должен взывать человек, попавший в беду или ставший жертвой несправедливости — во всяком случае, это видно из другого текста. Досадно, что у меня нет ссылки, и я даже не могу сказать, что дам ее в следующий раз, поскольку следующего раза не будет; в тексте говорится: «Боже отмщений, Господи, Боже отмщений, яви себя [покажи себя, говорит еврейский текст. — *М. Ф.*]! Восстань, Судия земли, воздай возмездие гордым. Доколе, Господи, нечестивые, доколе нечестивые торжествовать будут?»[9] Это «яви», это «покажись» в версии Семидесяти переведены на греческий язык как *parrêsiazesthai*. Таким образом, термин *parrêsia* используется здесь для обозначения вещи, совершенно чуждой греческой мысли: всемогущество, которое проявляется, которое должно проявляться в Его благости и мудрости, а также в Его гневе против несправедливых, высокомерных и гордых. Как видите, в целом термином *parrêsia* в этой серии текстов все больше и больше

склонны обозначать встречу Всемогущего и Его твари, их асимметрию, но также и их отношения. Это движение, которым человек устремляется к Богу, и наоборот, движение, которым Бог являет Свою сущность как власть и мудрость, как силу и истину. В этом онтологическом отношении противостояния, встречи человека и Бога, *parrêsia* тяготеет к определенному смещению. Это уже не мужество отдельного человека, стоящего лицом к лицу с другими, заблуждающимися, это благодать, это блаженство человека, возносящегося к Богу. А Бог отвечает на это движение человека к Нему выражением, проявлением Своей благости и Своего могущества.

Во-вторых, в новозаветной литературе термин *parrêsia* неоднократно встречается в значении, отличном как от того, что мы только что видели в иудео-эллинистической традиции, так и от того, в котором его использовали греки. Произошли две важные перемены. Первая заключается в том, что теперь, в этой новозаветной литературе, *parrêsia* уже никогда не выступает как модальность божественного проявления. Бог больше не является тем паресиастом, каким он был в версии Семидесяти, а в определенной мере и у Филона Александрийского. *Parrêsia* — это просто способ существования, тип человеческой деятельности. Вторая перемена: этот тип человеческой деятельности в определенной мере, в определенном контексте и при определенных обстоятельствах несет в себе коннотацию мужества, смелости говорить, но также внутреннее отношение, способ существования, не нуждающийся в том, чтобы его проявляли в словах и в речах.

Несколько примеров. Термин *parrêsia* используется преимущественно в двух контекстах, обозначая некую добродетель, которая характеризует или должна характеризовать либо людей, по крайней мере христиан, либо апостолов и тех, кто отвечает за несение истины людям. Для людей вообще или во всяком случае для христиан *parrêsia* вовсе не является деятельностью вербального порядка. Бога и людей связывает и соединяет вера в Бога, та вера, благодаря которой всякий христианин может и должен испытывать к Богу любовь, и любовь Бога к людям. Паресиастическая вера делает возможной молитву, благодаря ей человек может обрести связь с Богом. К примеру, в «Первом послании Иоанна» говорится: «Сие написал я вам, верующим во имя Сына Божия, дабы вы знали, что вы, веруя в Сына Божия, имеете жизнь вечную».[10]

Как видите, здесь подчеркивается, что те, к кому обращается Иоанн, веруют в Сына Божия. Это верующие, это христиане, а будучи таковыми, они знают, что отныне они имеют вечную жизнь. «И вот какое дерзновение мы имеем к Нему, что, когда просим чего по воле Его, Он слушает нас».[11] Термин *parrêsia* трактуется следующим образом. У нас есть уверенность (*parrêsia*), что если мы что-либо просим согласно Его воле, Он нас слышит. Таким образом, *parrêsia* располагается в следующем контексте. С одной стороны, христианин, будучи таковым, верующим в Сына Божия, знает, что имеет вечную жизнь. С другой, что он просит у Бога? Ничего кроме того, что хочет Бог. В этом отношении молитва, или желание человека, есть не что иное как воспроизведение или повторение за Богом Его воли. Принцип повиновения. В этом круговороте веры в Бога и уверенности в том, что ты имеешь жизнь вечную, с одной стороны, и просьбы, обращенной к Богу и не отличающейся от Божьей воли — с другой, и утверждается *parrêsia*. *Parrêsia* — это вера в то, что Бог слышит того, кто является христианином и, будучи таковым, верует в Него и не просит у Него ничего иного, как того, что согласно с Его волей. Эта паресиастическая позиция делает возможной эсхатологическую веру в Судный день, которого надлежит ждать, ждать в полноте веры (*meta parrêsias*) в Божью любовь. Эта эсхатологическая вера, вера в Судный день находит выражение в том же Первом послании Иоанна: «И мы познали любовь, которую имеет к нам Бог, и уверовали в нее. Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем. Любовь до того совершенства достигает в нас, что мы имеем дерзновение в день суда, потому что поступаем в мире сем, как Он».[12] Таким образом, со стороны людей, со стороны христиан *parresia* — это вера в любовь Бога, в любовь, которую Бог проявляет, слушая обращенные к нему молитвы, в любовь, которую Бог проявляет и проявит в Судный день.

Однако в этих новозаветных текстах *parrêsia* есть также признак мужественной позиции, к которой призывает Евангелие. Здесь *parrêsia* выступает преимущественно апостольской добродетелью. Мы обнаруживаем значение и употребление этого слова, довольно близкие к тем, с которыми мы познакомились в классической или эллинистической греческой традиции. В «Деяниях апостолов» так говорится о Павле, о его призвании и о том недоверии, которое ученики, апостолы испытывали по отноше-

нию к нему. Его не воспринимали как ученика Христа. Тогда Варнава рассказал, как он видел Павла в Дамаске и как тот «открыто» проповедовал во имя Иисуса:[13] в Иерусалиме, так же, как Павел намерен действовать и становится одним из учеников, с полной верой (*meta parrêsias*) говорящих от имени Господа. Таким образом он состязался с греками, «а они покушались убить его».[14] Как видите, это устное, словесное наставление, когда он произносит речи, спорит с греками и при этом рискует своей жизнью, называется *parrêsia*. Апостольское мужество *parrêsia* довольно близко к тому, каким было [мужество] греческое. Точно так же в «Послании Павла к Ефесянам» Павел просит ефесян молить за него, «дабы мне дано было слово — устами моими открыто с дерзновением возвещать тайну благовествования, для которого я исполняю посольство в узах, дабы я смело (*meta parrêsias*) проповедывал, как мне должно».[15] Итак, вот основные вехи новозаветной литературы: *parrêsia* как апостольское мужество, по своему значению очень близкое к тому, что мы видели у греков; и потом, *parrêsia* как общая форма веры христиан в Бога.

Теперь аскетика первых веков, и позднейшая тоже — все становится сложнее, во всяком случае интереснее. *Parrêsia* здесь приобретает двойственное значение. В какой-то мере эта двойственность значения понятия *parrêsia* повторяет и усиливает то, что мы подметили у греков, где она проявлялась и как мужество добродетельного человека, который обращается к другим и пытается обратить их от заблуждения к истине, и как свобода слова, разброд, анархию, из-за которых всякий может говорить что попало. Эта двойственность в определенной степени повторяется, но на совершенно иной почве.

Во-первых, в своем положительном значении *parrêsia* становится каким-то единящим мужеством, которое характеризует одновременно и отношение христианина, доброго христианина к людям, и его образ действий по отношению к Богу. По отношению к людям *parrêsia* оказывается мужеством, несмотря ни на какие опасности отстаивать истину, которую ты знаешь и о которой хочешь свидетельствовать. Эти значения слова *parrêsia* сближаются с теми, которые мы встречали в греческой античности. Так, например, у Иоанна Златоуста («О провидении») мы находим следующее: во времена гонений овцы становились пастырями, а солдаты — командирами благодаря своей *parrêsia* и своему мужеству

(*andreia*).[16] Перед нами общеизвестный пейзаж — гонения на мучеников. Во времена гонений у некоторых людей есть мужество отстаивать истину, в которую они верят. Они проявляют мужество: будучи солдатами, они берут на себя роль военачальников, и делают они это потому, что обладают мужеством и *parrêsia*. Таким же образом Иоанн Златоуст («Трактат о провидении») говорит: «Подумай, какую пользу внимательные люди извлекли из этих примеров, видя душу неколебимую, мудрость, никому не подчиняющуюся, язык исполненный мужественной отваги».[17] Выражением «мужественная отвага» переводится здесь слово *parrêsia*. Мысль заключается в следующем: эта *parrêsia*, благодаря которой некоторые люди оказываются способны противостоять гонениям и идти на смерть, благотворна и полезна. «Подумай, какую пользу внимательные люди извлекли из этих примеров». Людей внимательных этот евангельский урок мужества, явленный паресиастами-мучениками, убедил, или во всяком случае напомнил им об истине. Мученик — это паресиаст par excellence. А потому слово *parrêsia* указывает на мужество, выказываемое перед лицом гонителей, мужество, выказываемое для самого себя, но влияющее и на других, на тех, кого хотят убедить или утвердить в его вере.

Однако эта *parrêsia*, будучи отношением к людям, есть также мужество по отношению к Богу. *Parrêsia* — это не только мужество, проявляемое перед гонителями ради убеждения других, [это также] мужество, представляющее собой веру в Бога, и эта вера неотделима от мужества, выказываемого в отношении людей.* В том и заключается различие (кажется, об этом говорит святой Иероним) между мужеством, к примеру, Сократа или Диогена и мужеством мученика, что в первом случае это лишь мужество человека, обращающегося к другим людям, тогда как мужество христианских мучеников опирается на другой аспект, на другое измерение *parresia* — веру в Бога. Вера в спасение, в доброту Бога, а также вера в то, что Бог тебя слышит. Целый ряд текстов показывает, что тема *parresia* сливается с темой веры и исповедания Бога.

К примеру, у Григория Нисского («Трактат о девственности», глава XII) есть очень интересный пассаж о *parrêsia*, где он в определенной мере перекраивает некоторые темы кинизма. Речь в

---

* Рукопись здесь ссылается на 139-е письмо Феодорита Кирского.

этом тексте идет о том, чтобы вернуться к тому, каким был первый человек в своей первобытной жизни, и стать им через возврат к себе, через испытание себя и посредством работы по раскрытию первичной формы души. В этом отрывке Григорий Нисский вопрошает: Чем был первый человек? «Он был наг [...], дерзновенно (*en parrêsia*) взирая в лице Божие, еще не поставляя судьею красоты зрение и вкус, но наслаждаясь только Господом...»[18] Этот отрывок перекраивает присущую киникам идею первобытной жизни, которая есть в то же время жизнь истинная, к которой надлежит вернуться, жизнь в лишениях и в наготе. Перед нами идея *parrêsia* как *parrêsia* визави, перед лицом Бога. В этом первобытном состоянии люди обращены к Богу, исполнены веры. Они находятся в отношении *parrêsia* с Богом: открытость сердца, непосредственное присутствие, прямая связь души с Богом. Есть еще несколько текстов вроде этого, хотя в конце концов и не столь значимых. Таким образом, термин *parrêsia* выступает в положительном значении по отношению к другим, выражая мужество истины вплоть до мученичества включительно. Этим мужеством истины обладают лишь постольку, поскольку оно коренится в вере в Бога, делая нас ближе к нему, так сказать, ставя нас лицом к лицу, что напоминает, хотя бы в какой-то мере, стояние лицом к лицу первого человека и его Творца. Таково положительное ядро термина *parrêsia*.

По мере того, как в жизни христианства, в христианской практике, в христианских институциях утверждается принцип повиновения как в отношении к самому себе, так и по отношению к истине, отношение веры — в котором и заключалась *parrêsia* — человека в себя, опиравшееся на веру человека в Бога, эта вера (вера в спасение, вера в то, что мы будем услышаны Богом, что мы близки к Богу, что душа открывается Богу), так сказать, омрачается, не выдерживая своего собственного принципа и своего первейшего направления, пасуя перед ним. А тема *parrêsia*-веры заменяется принципом трепетного повиновения, согласно которому христианин должен бояться Бога, признавать необходимость подчиняться Божьей воле и воле тех, кто его представляет. Мы видим, как развивается тема недоверия самому себе, а также правило молчания. Тем самым *parrêsia,* [будучи] раскрытием сердца, отношения веры, в котором человек и Бог оказываются лицом к лицу, в непосредственной близости друг к другу, все больше и больше грозит стать чем-то вроде гордыни и заносчивости.

Все это, конечно же, требует более тщательной проработки, однако уже теперь мы видим, как — начиная, скажем, с IV в., и все яснее и яснее в V и VI вв. — в христианстве развиваются структуры власти, благодаря которым индивидуальный аскетизм оказывается вписан в структуры институциональные, [с одной стороны], вроде тех, что были присущи отшельническим или монашеским общинам, а с другой — тех, что характерны для пастората, где ве́дение душами поручается пастырям, священникам или епископам. По мере развития этих структур тема отношения к Богу сводится к повиновению и влечет за собой в качестве своего условия и следствия мысль о том, что сам по себе человек неспособен спастись, сам по себе неспособен установить связь с Богом и то стояние с ним лицом к лицу, что было характерно для его первоначального существования. А раз он неспособен установить такое отношение с Богом сам по себе, движением своей души, раскрытием Богу своего сердца, раз он может достичь его лишь посредством этих властных структур, это указывает на то, что относиться к себе следует с недоверием. Он не должен верить, воображать, дерзать думать, будто он способен сам по себе спастись и найти прямой путь к Богу. Он должен сам для себя самого стать объектом недоверия. Он должен стать объектом бдительного, скрупулезного, подозрительного внимания. Сам по себе и самим собой человек не может достичь ничего иного, как зла, и только через отречение от себя и через практическое применение общего принципа повиновения может он спастись.

Таким образом, *parrêsia*, представлявшая собой отношение веры, раскрытия сердца, способного связать человека с Богом, исчезает как таковая, или, вернее, она вновь появится как вера во времена пороков, грехов, опасностей. *Parrêsia* как вера чужда принципу страха Божия. Она противна столь необходимому чувству отрешенности от мира и его дел. *Parrêsia* оказывается несовместима с тем строгим взглядом, который отныне нужно устремлять на себя. Тот, кто может спастись — то есть тот, кто боится Бога, кто чувствует себя чуждым миру, следит и должен непрестанно следить за собой, — не мог бы обладать *parrêsia*, этой ликующей верой, что связывает человека с Богом, возносит его к Нему и ставит лицом к лицу перед Ним. Теперь *parrêsia* оказывается поведением, достойным порицания, заносчивостью, фамильярностью и исполненной гордыни верой в себя.

Об этом говорят многие тексты, особенно аскетическая литература и «Изречения Отцов». Например, такое изречение: не будь близок к игумену (начальнику общины), не посещай его слишком часто, так как из этого ты извлечешь некую *parrêsia* и в конце концов сам захочешь стать начальником.[19] А самый знаменитый, самый значимый текст в этой новой критике *parrêsia* — это изречение Агафона (первого в алфавитном порядке). Молодой монах пришел к Агафону и сказал ему: «Я хочу жить с братьями; скажи мне, как жить с ними». Ответ Агафона таков: «Оставайся всякий день твоей жизни таким же чужаком, каким ты был в первый день, придя к ним, чтобы не стать слишком вольным с ними».[20] Он продолжает: Что хуже, чем *parrêsia*? Ничего, говорит он. «Она подобна сильному жгучему ветру, от которого, когда он подует, все бегут, и который портит всякий плод на деревьях».[21] Контекст этого изречения любопытен, и в общих чертах его можно восстановить следующим образом. Как мы видим, речь идет об общинной жизни. Молодой монах приходит, чтобы практиковать аскетизм, но практиковать его вместе с братьями. В этой новой жизни, с братьями и под началом игумна, в соответствии с общинными правилами, существует опасность. Опасность заключается в том, что монах, будучи связан с другими, ведет мирскую жизнь в полной уверенности, не испытывая сомнения ни в самом [себе], ни в других, тем самым практикуя *parrêsia*, представляющую собой самоуверенность, уверенность в других, уверенность в том, что можно сделать сообща, а потому забывает, что в настоящей аскетической жизни надлежит непрестанно работать над собой, разоблачать себя, что предполагает недоверие к самому себе, страх за свое спасение и трепет перед Божьей волей.

Этот текст из «Изречений» Агафона немного позже воспроизведет Дорофей Газский в книге IV своих «Поучений». Он воспроизводит этот афоризм и комментирует его таким образом, что в этом комментарии, на мой взгляд, обнаруживается развитие анти-*parrêsia*: «Отгоняем же страх Божий от себя тем, что делаем противное ему: не имеем ни памяти смертной, ни памяти мучений; тем, что не внимаем самим себе и не испытываем себя, как проводим время, но живем нерадиво и общаемся с людьми, не имеющими страха Божия, и тем, что не охраняемся от дерзновения. Это последнее хуже всего: это совершенная погибель».[22] Эта *parrêsia*, характерные элементы которой здесь заново приведены,

состоит в том, чтобы гнать от себя страх Божий, не думая ни о смерти, ни о мучении. В этом доверии, которое якобы питают [к] Богу, в действительности отвращаются и отворачиваются от страха Божия, от боязни того, что произойдет в момент смерти, от страха перед Судом и его наказаниями. Второй характеристикой такой *parrêsia* оказываются теперь порок и грех: не только не боимся Бога, но и не следим за самими собой. «Отгоняем же страх Божий от себя [...] не имеем ни памяти смертной, ни памяти мучений; [...] не внимаем самим себе и не испытываем себя».[23] Мы видим, что *parrêsia* становится теперь пренебрежением к самому себе, тогда как прежде она была заботой о себе. Не заботимся о себе, не испытываем к себе должного недоверия. В-третьих: «Живем нерадиво и общаемся с людьми, не имеющими страха Божия».[24] На сей раз это доверие к миру. Фамильярность с миром, привычка жить вместе с другими, принимать то, что они делают и говорят — все эти связи враждебны, противны тому необходимому отчуждению, что должно у нас быть по отношению к миру.

Вот что характеризует *parrêsia*: неверие в Бога, отсутствие недоверия к себе и к миру. Это дерзновенная доверчивость. Дорофей Газский продолжает, говоря еще одну любопытную вещь: «Дерзость бывает многообразна: можно быть дерзким и словом, и осязанием, и взором. От дерзости иной впадает в празднословие, говорит мирское, делает смешное и побуждает других к непристойному смеху».[25] В этой общинной, пустыннической жизни *parrêsia* подталкивает к тому, чтобы вести праздные разговоры и толковать о мирском. «Дерзость и то, когда кто прикоснется другого без нужды, когда поднимет руку на кого-либо смеющегося, толкает кого-нибудь».[26] Всю эту фамильярность, физическую, плотскую фамильярность, которая может иметь место в общинной жизни, следует отбросить, относясь с недоверием к себе, к другим и боясь Бога. И наконец, *parrêsia* состоит в том, чтобы бесстыдно (*anaidôs*) смотреть на брата.[27] «...Все это происходит от того, что в душе нет страха Божия, и от сего человек мало-помалу приходит и в совершенное нерадение».[28] Весьма примечательно, что *parrêsia* здесь выступает как отсутствие почтительности. Не так уж невозможно усмотреть здесь яную отсылку к тому, что в греческой концепции привязывало проблему *parrêsia* к стоической или кинической проблеме *aidôs* или *anaideia* (стыдливости и бесстыдства). Но даже и без этой явной отсылки мы нахо-

дим здесь проблему *parrêsia* как доверия к себе, ведущего к пренебрежению почтительностью к другим. Следовательно, перед нами восприятие *parrêsia* как дерзости и самоуверенности; требование почтительности, первейшей и главной формой проявления которой должно быть повиновение. Там, где есть повиновение, не может быть *parrêsia*. Мы снова сталкиваемся с тем, о чем я вам уже говорил, а именно с проблемой повиновения, стоящей в самом центре переоценки *parrêsia*.

Мне кажется, и на этом я закончу, что благодаря такому расслоению понятия *parrêsia* в христианстве намечается противостояние между двумя основными матрицами, двумя основными типами христианского опыта. Я уже говорил, что понятие *parrêsia* в патристических текстах не является универсально, единообразно, постоянно негативным. Есть положительная и отрицательная концепции *parrêsia*. Положительная концепция делает *parrêsia* верой в Бога, верой как элементом, благодаря которому человек может сказать правду, которую он несет будучи апостолом или мучеником. *Parrêsia* — это также вера в Божью любовь и в то, что Бог примет человека, когда настанет Судный день. Эта концепция *parrêsia* кристаллизовалась вокруг того, что можно назвать паресиастическим полюсом христианства, где отношение истины устанавливается в форме предстояния перед Богом и в форме веры, человеческой веры, отвечающей на излияние божественной любви. Этот паресиастический полюс, как мне представляется, стал истоком того, что можно назвать великой мистической традицией христианства. Кто в достаточной степени верит в Бога, чье сердце достаточно чисто, чтобы открыться Богу, тому Бог отвечает, обещая ему спасение и вечное пребывание перед лицом Его. Такова положительная функция *parrêsia*.

Кроме того, у христианства есть и другой полюс, полюс антипаресиастический, на котором зиждется не мистическая, а аскетическая традиция. Это полюс, соответственно которому отношение истины может установиться лишь в робком и подобострастном повиновении Богу и в форме недоверчивого разоблачения себя через искушения и испытания. Этот антипаресиастический, аскетический полюс недоверия к самому себе и страха перед Богом не менее значим, чем паресиастический полюс. Я бы даже сказал, что исторически и институционально он гораздо более значим, поскольку именно вокруг него в конце концов и сложи-

лись все пастырские институции христианства. А долгое и трудное отстаивание мистики, мистического опыта в христианстве — это, как мне кажется, не что иное, как послежитие паресиастического полюса доверия к Богу, существовавшего, и существовавшего не без труда, на окраинах и вопреки грандиозному предприятию паресиастического недоверия, которое человека призывают выказывать и практиковать по отношению к самому себе и к другим, повинуясь Богу, страшась его и трепеща перед ним.

Отныне, с развитием этого антипаресиастического, не-паресиастического, аскетического полюса истина себя, проблема отношений между истиной и истиной себя уже не может принимать, так сказать, полную и всецелую форму другой жизни, что означало бы одновременно жизнь в истине и жизнь, способную постичь правду о себе. Отныне познание себя (знание о себе, знание о себе самом) станет одним из основных условий, и в то же время условием предварительным, очищения души, а следовательно, теперь наконец можно достичь доверительного отношения с Богом. Истинная жизнь достигается лишь при предварительном условии разоблачения истины, применяемого к себе.

Разоблачить правду о себе в этом мире, разоблачить самого себя, испытывая недоверие к себе и к миру, в страхе и трепете перед Богом — это и только это может дать нам возможность прийти к истинной жизни. Истина о жизни прежде истинной жизни — в этом перевороте христианский аскетизм основательно изменил аскетизм античный, всегда стремившийся вести одновременно истинную жизнь и жизнь в истине и утверждавший, по крайней мере в кинизме, возможность вести истинную жизнь по истине.

Я, знаете ли, еще кое-что хотел сказать об общих рамках этих исследований.* Но теперь уже слишком поздно. Все, спасибо.

---

* Здесь М. Ф. указывает на следующий пассаж, которым заканчивается рукопись 1984 г.:

«Отношения между субъектом и истиной.

А) Рассмотреть Античность: точнее, тот долгий период, что продолжается от классической Греции до того, что мы называем поздней Античностью или началом христианства; речь пойдет об иной версии событий нежели та, что известна историкам философии, определяющим отношения бытия и истины метафизически.

B) Эти отношения я пытался рассмотреть независимо от нее (= в той независимости, что все же предполагает наличие отношений); я пытался рассмотреть их с точки зрения практики себя.

a: то есть по возможности избегая в исследовании определения субъекта как души и удерживая взгляд на проблеме себя, отношения к себе; конечно, это отношение к себе зачастую принимает форму отношения к душе, однако это было бы явным упрощением, и многообразие значений, придаваемых термину *psukhê*, позволяет понять или по крайней мере делает более ясным, что отношение к душе является лишь частью совокупности: отношение к *bios*, к телу, к страстям, к происходящему.

b: эти отношения я пытался проанализировать как темы практик, то есть объекты, над которыми трудятся в соответствии с теми или иными техниками, над которыми размышляют, которые изменяют и совершенствуют; которым учат и которые передают посредством примеров; которые осуществляют на протяжении всей своей жизни, либо в какие-то избранные и благоприятствующие моменты, либо регулярно и непрерывно; эти практики коренятся в основополагающем отношении озабоченности собой, заботы о себе; в итоге они составляют *êthos*, способ жить и действовать, манеру вести себя, соответствующую неким рациональным принципам, обосновывающим осуществление свободы, понимаемой как независимость; таким образом, изучение практик себя — это изучение конкретных форм, предписаний и техник, в своей этопойетической роли выступающих как забота о себе.

C) Думаю, что в связи с этими отношениями к себе можно поставить вопрос о способах привлечения истины, которые они предполагают, на которые они опираются и от которых ожидают неких конкретных ответов; на этот вопрос существует несколько ответов:

этическое конституирование самого себя предполагает приобретение более или менее многочисленных и сложных знаний, касающихся более или менее обширных областей, более или менее далеких или близких самому субъекту: фундаментальная истина о мире, о жизни, о человеке и т. п.; практические истины о том, как следует поступать в тех или иных обстоятельствах; короче, вся совокупность того, что нужно знать: *mathêmata*.

Однако конституирование себя как этического субъекта предполагает и другую игру истины:

теперь жизнь и происходящее в ней вооружается и снаряжается не через обучение, приобретение истинных суждений, но через внимание, обращаемое на самого себя, на то, что ты способен сделать, на степень зависимости, в которой ты оказался, на то, чего необходимо достичь и что остается сделать; эти истинностные игры не сводятся к *mathêmata*, этому не учат, это не преподают, все это осуществляешь ты сам: испытание себя, испытание на выносливость и тому подобное; измерение *askêsis*.

Это еще не все: истины о себе самом недостаточно. Она не может быть основанием для той позиции, что представляет собой мужество правды: иметь мужество говорить правду, ничего не скрывая и невзирая на опасности, которые это влечет за собой.

И здесь мы сталкиваемся с понятием *parrêsia*: понятием, по своему происхождению политическим, которое, не утрачивая своего первоначального значения, отклоняется в сторону принципа заботы о себе.

Parrêsia, или, скорее, паресиастическая игра выступает в двух аспектах:

— мужество говорить правду тому, кому желаешь помочь и направить нравственное формирование им самого себя;

— мужество, несмотря ни на что, высказывать правду о самом себе, показываясь таким, каков ты есть.

Здесь-то и выступает киник: он обладает дерзким мужеством показываться таким, каков он есть; он обладает смелостью говорить правду; а в предпринимаемой им критике правил, условностей, обычаев и привычек он совершенно бесцеремонно и агрессивно обращается к правителям и властителям, он переворачивает и драматизирует философскую жизнь и политическую функцию *parrêsia*.

Я знаю, что, когда я представляю вещи таким образом, может показаться, будто я уделяю кинизму самую важную роль в античной этике и делаю его центральной фигурой, тогда как он оставался, во всяком случае с определенной точки зрения, фигурой маргинальной и пограничной.

На самом деле, обращаясь к кинизму, я хотел лишь исследовать границу, одну из двух границ, между которыми развиваются темы заботы о себе и мужества истины.

Так что лучше было бы представить дело следующим образом.

Античная философия связывала между собой: принцип заботы о себе (долг заниматься собой) и потребность в мужестве говорить, выражать правду. Существовали различные способы связывать воедино заботу о себе и мужество истины, и мы можем с уверенностью выделить две крайние формы, две противоположные модальности, обе из которых, каждая по своему, воспроизводили сократические *epimeleia* и *parrêsia*:

— платоническая модальность. Усиленно акцентирует значение и масштаб *mathêmata*; придает познанию себя форму созерцания самого себя и онтологическое постижение того, что есть душа в своем существовании; стремится установить двойное расхождение: души и мира; истинного мира и мира явлений; наконец, ее общеизвестная значимость обусловлена тем, что ей удалось связать эту форму заботы о себе с основанием метафизики, хотя несоответствие между эзотерическим учением и лекциями, читаемыми всем, ограничило ее политическое воздействие.

— киническая модальность. По возможности устраняет область *mathêmata*, придавая познанию себя преимущественную форму упражнения, испытания, практик терпения; стремится показать человеческое бытие в наготе его животной истины и, сторонясь метафизики и будучи чуждой ее великому историческому наследию, оставила в истории Запада определенный образ жизни, определенный *bios*, в разных модальностях игравший важную роль.

Ставя вопрос об отношениях между заботой о себе и мужеством истины, можно подумать, что платонизм и кинизм представляют собой две ос-

Примечания

[1] *Schlier H.* Parrêsia, parrêsiazomai // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / Ed. G. Kittel. Stuttgart: Kohlhammer Verlag. P. 869—884. Английская версия: Theological Dictionary of the New Testament. William B. Eerdmans Publishing Company, 1964 (последнее издание: 2006).

[2] *Marrow S. B.* (*S. J.*) Parrêsia and the New Testament // Catholic Biblical Quarterly. 1982. N 44. P. 431—446.

[3] Philon d'Alexandrie. De specialibus legibus. I, § 322 / Trad. S. Daniel. Paris: Éd. du Cerf (coll. «Œuvres de Philon d'Alexandrie» 24), 1975. P. 205 (и немного выше: «Если все это действительно хорошо и полезно, почему же тогда, о посвященные, скрываетесь вы в глубокой тьме?» (§ 320. P. 203)).

[4] «Пусть те, чьи дела полезны для всех, пользуются полной свободой слова (*estô parrêsia*)» (Id. § 321. P. 203).

[5] Id.

[6] Job. 22, 21—28 (trad. L. Segond, 1910) (Русский синодальный перевод отличается: «Сблизься же с ним — и будешь спокоен; чрез это придет к тебе добро. Прими из уст Его закон и положи слова Его в сердце твое. Если ты обратишься к Вседержителю, то вновь устроишься, удалишь беззаконие от шатра твоего и будешь вменять в прах блестящий металл, и в камни потоков — золото Офирское. И будет Вседержитель твоим золотом и блестящим серебром у тебя, ибо тогда будешь радоваться о Вседержителе и поднимешь к Богу лице твое. Помолишься Ему, и Он услышит тебя, и ты исполнишь обеты твои. Положишь намерение, и оно состоится у тебя, и над путями твоими будет сиять свет» (Иов, 22, 21—28). — *Примеч. пер.*).

[7] «Прежде всего, закон хочет, чтобы разум приносящего жертву освещался добрыми мыслями [...] так, чтобы, простирая руки, он мог со всей откровенностью (*parrêsiasamenon*), с чистой совестью (*ek katharou ton suneidotos*) произносить слова» (De specialibus legibus. I, § 203. Éd. citée. P. 131).

[8] Притчи. 1, 20—21.

[9] Псалтирь. 93, 1—3.

[10] 1 Послание Иоанна. 5, 13.

новные формы, обладающие собственной физиономией и задающие каждая свою собственную генеалогию: с одной стороны, *psukhê*, познание себя, работа над очищением, достижение иного мира; с другой — *bios*, испытание себя, возвращение в животное состояние, битва в этом мире против мира.

И чтобы закончить со всем этим, я хотел бы подчеркнуть следующее: нет утверждения истины без сознательной позиции инаковости; истина никогда не бывает тем же самым; истина возможна лишь в форме другого мира и другой жизни.

[11] Id. 5, 14.

[12] Id. 4, 16—17.

[13] «Савл прибыл в Иерусалим и старался пристать к ученикам; но все боялись его, не веря, что он ученик. Варнава же, взяв его, пришел к Апостолам и рассказал им, как на пути он видел Господа, и что говорил ему Господь, и как он в Дамаске смело проповедывал во имя Иисуса» (Деяния. 9, 26—27).

[14] «И пребывал он с ними, входя и исходя, в Иерусалиме, и смело проповедывал во имя Господа Иисуса. Говорил также и состязался с Еллинистами; а они покушались убить его» (Деяния, 28—29).

[15] Послание к Ефесянам св. апостола Павла 6, 19—20.

[16] «Когда некому вести стадо, сами овцы занимают место пастыря, а солдаты — командира, благодаря своей отважной вере (*parrêsia*) и мужеству (*andreias*), с должным пылом, рвением и самообладанием, и разве не изумляют и не восхищают проявляющиеся при этом достоинства?» (*Chrysostome J.* Sur la providence de Dieu, XIX, 11 / Éd. et trad. A.-M. Malingrey. Paris: Éd. du Cerf, 1961. P. 241).

[17] Id. XXII, 5. P. 259.

[18] *Grégoire de Nysse*. Traité de la virginité, 302c, XII, 4 / Trad. M. Aubineau. Paris: Éd. du Cerf, 1966. P. 417—418 (*Григорий Нисский.* О девстве. Письмо, содержащее увещание к добродетельной жизни // Творения. Ч. 7. М.: Типография В. Готье, 1865. С. 346).

[19] «Говорил один старец: „Не допускай себе знакомства с игумном и не ходи к нему много раз, ибо от этого ты обретешь дерзновение (*kai parrêsian hexeis*), поскольку пожелаешь и сам начальствовать (*hêgeisthai* allôn)"» (Les Apophtegmes des Pères. T. II, § XV, N 107 / Trad. A. Guy. Paris: Éd. du Cerf, coll. «Sources chrétiennes», 2003. P. 351 (Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке / Пер. А. И. Еланской. СПб.: Алетейя, 2001. С. 68)).

[20] Id. P. 31.

[21] Здесь Фуко цитирует Агафона по тексту Дорофея Газского: Œuvres spirituelles, Instructions. IV, 52, 1665A. Paris: Éd. du Cerf, 1963. P. 233 (Преподобного отца нашего аввы Дорофея душеполезные поучения и послания. М.: Благовест, 2010. С. 85—86).

[22] Id. (Там же. С. 85).

[23] Id. (Там же).

[24] Id. (Там же).

[25] Id. § 53. P. 235 (Там же. С. 86).

[26] Id. (Там же).

[27] «Дерзость и то, когда кто [...] бесстыдно (*anaidôs*) смотрит на кого-нибудь...» (Id. (Там же)).

[28] Id. (Там же).

*Фредерик Гро**

ОБСТАНОВКА КУРСА

---

* *Фредерик Гро* — профессор политической философии в университете Париж-XII. Также преподает в Парижском институте политических исследований (руководитель семинара «История и теория политики»). Последняя опубликованная работа: États de violence. Essai sur la fin de la guerre. Paris: Gallimard (coll. «Les Essais»), 2006.

Курс 1984 г. оказался последним прочитанным Фуко в Коллеж де Франс. Очень ослабевший в начале года, он начинает свои лекции лишь в феврале и заканчивает в конце марта. Самые последние слова, сказанные в Коллеже: «Теперь уже слишком поздно. Все, спасибо». Последовавшая в июне смерть выставляет этот курс в особенном свете, рождая искушение прочесть его как некое философское завещание. Впрочем, курс дает для этого основания, так как, возвращаясь к Сократу, к самым корням философии, Фуко вписывает в него все свое критическое творчество.

1. ОБЩИЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ РАМКИ: ОНТОЛОГИЯ ПРАВДИВЫХ РЕЧЕЙ

Как обычно, Фуко посвящает часть первых лекций рассуждениям о методе, стремясь заново определить особенность своего подхода. Вновь поднимая проблематику «Археологии знания»[1] в связи с понятием истины, Фуко действует иначе. Археология заключалась в выявлении дискурсивной организации, структурирующей конститутивные знания. Это дискурсивное пространство не обладает ни систематичностью, ни доказательностью наук, одна-

---

[1] L'Archéologie du savoir. Paris: Gallimard, 1969 (*Фуко М.* Археология знания / Пер. М. Б. Раковой, А. Ю. Серебрянниковой. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2004).

ко навязывает дискурсам организующий код.[2] Располагая объект своего исследования таким образом, Фуко ускользал одновременно от канонов эпистемологии и истории наук: речь теперь шла не о том, чтобы поставить вопрос о формальных условиях возможности или о поступательном раскрытии истинностных дискурсов, но об историко-культурных условиях их существования. В 1984 г. Фуко вводит различие между исследованием эпистемологических структур, с одной стороны, и изучением «алетургических» форм — с другой.[3] Первое ставит вопрос о том, как возможно истинное знание, а второе — о нравственном преображении субъекта, когда его отношение к себе и к другим оказывается зависящим от некоего высказывания истины. То, что Фуко называет при этом «алетургией», не сводится ни к какой эпистемологии.

На протяжении всего 1984 г. он развивает весьма оригинальное понятие истины, на его взгляд, в античной философии играющее важнейшую роль, впоследствии затушеванную современным режимом дискурсов и знаний. К тому же, как он это уже делал в прошлом году, Фуко в своих первых лекциях заново разворачивает триптих своего критического творчества: изучение типов веридикции (а не эпистемология Истины); анализ форм управления (а не теория Власти); описание техник субъективации (а не дедукция Субъекта) — цель которого состоит в том, чтобы избрать объектом исследования определенное культурное ядро (исповедь, забота о себе и т. п.), объемлющее пересечение этих трех измерений.[4]

В этих общих теоретических рамках заново располагается анализ понятия *parrêsia*, начатый в 1982 г. и продолженный в 1983 г. Точнее, он обретает свое место внутри того, что Фуко в 1983 г. назвал «онтологией дискурсов об истине».[5] Под этим нужно понимать исследование, ставящее в отношении истинных дис-

---

[2] Id. P. 232—255 (Там же. С. 325—358) (глава «Наука и знание»).

[3] См. лекцию от 1 февраля 1984 г., первый час (понятие «алетургия» Фуко впервые сформулировал в 1980 г. и объяснял на лекциях в Коллеж де Франс 23 и 30 января 1980 г. («Le Governement des vivants»)).

[4] Id.

[5] Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982—1983 / Éd. F. Gros. Paris: Gallimard — Le Seuil (coll. «Hautes Études»), 2008. P. 285—286 (*Фуко М.* Управление собой и другими. С. 318).

курсов не вопрос о внутренних формах, делающих их действенными, а вопрос о способах существования, присущих прибегающему к ним субъекту. Это позволяет Фуко предложить единую типологию стилей веридикции в античной культуре, весьма отличную от той, что известна в традиции, идущей от Аристотеля (иерархизация речей в соответствии с их логической формой), рассматривая при этом модель отношения к себе и к другим, предполагаемую высказыванием истины. Так что характерное для *parrêsia* высказывание истины — такое, что направлено на изменение *êthos*'а своего собеседника, чреватое риском для говорящего и вписывающееся в темпоральность действительности, — отличается от высказывания истины в преподавании, в пророчестве и в мудрости.[6]

2. СЕКРЕТ ГРЕЧЕСКОЙ ПОЛИТИКИ: ЭТИЧЕСКОЕ РАЗЛИЧЕНИЕ

Бóльшую часть 1983 г. Фуко посвятил изучению понятия *parrêsia* в его политическом измерении. Речь шла о том, чтобы осветить неформальное условие афинской демократии: мужество публичного высказывания истины. Мужество истины при этом определялось как то, что делает демократию действенной и подлинной.[7]

В первых лекциях 1984 г.[8] Фуко намеревается всего лишь подвести итог предыдущему году, однако сразу становится заметно, что то, что он представляет как простое напоминание, в действительности оказывается радикализацией его замысла. На сей раз Фуко добирается до узловой точки греческой политической философии, которую он обнаруживает в том, что называет принципом этического различения.

Всегда считалось, что политическая философия Античности была занята поиском «лучшего общественного устройства». Чаще всего в ней видели результат немного наивного и плоского морализма, которому противостоял трагический пессимизм модерна.

---

[6] См. лекцию от 1 февраля 1984 г., первый и второй часы.

[7] Le Gouvernement de soi... Éd. citée. P. 145—147 (Управление собой и другими. С. 189—190).

[8] См. лекцию от 8 февраля 1984 г., первый и второй часы.

Фуко идет иным путем: он пытается показать, что поиск «лучшей конституции» не перекрывает нравственных исканий, но составляет принцип этического различения, вписывающийся в проблему управления людьми. Фактически речь идет не о том, чтобы определить идеальную форму и оптимальную механику распределения полномочий, но о том, чтобы подчеркнуть, что выбор наилучшей политики зависит от того, каким образом политические деятели станут конституироваться в качестве нравственных субъектов. Однако самое трудное заключается в том, чтобы провести различие, поскольку речь в конце концов всегда идет о том, что хорошая политика зависит от добродетельных руководителей. Однако основная новация Фуко заключается в том, что он подчеркивает, что это этическое различие в действительности указывает не на нравственные качества руководителя и даже не на особенности образа жизни, отделяющие исключительного человека от анонимной массы. Скорее, она предполагает задействование конструкции отношения к себе. Различение истины, или, скорее, даже истина как различение, как дистанцирование от общепринятых мнений и убеждений. Отсюда структурная неустойчивость демократии,[9] ведь если и можно представить, что такую работу по этическому различению смогут производить отдельный человек или маленькая группа, то для целого народа это представляется маловероятным. Он показывает, что этическое различение, делающее возможным существование наилучшей *politeia*, есть лишь результат различения самой истины.

Такая переоценка греческой политической мысли в то же время позволяет Фуко вписать свой собственный демарш в эту траекторию.[10] В итоге он приходит к следующему результату: античная философия ставит проблему управления людьми (*politeia*) в зависимость от нравственного формирования субъекта (*êthos*), которое может отличать его от других дискурсом истины (*alêthêia*). Таким образом, здесь присутствуют три измерения Знания, Власти и Субъекта (или, вернее, веридикции, управления и

---

[9] См. лекцию 8 февраля, первый час, заключение анализа загадочного отрывка из «Политики» Аристотеля (III, 7, 1279a–b. P. 200 (*Аристотель*. Политика / Пер. С. А. Жебелева // Соч. В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 456—457)).

[10] См. лекцию от 8 февраля 1984 г., заключение второго часа.

типов субъективации), через которые Фуко характеризовал свое предприятие. Однако эти три измерения не являются тремя различными гранями, которые следовало бы рассматривать каждую в свой черед, как три отдельные области. Фуко отстаивает ту идею, что отличительной особенностью философского дискурса начиная с его сократо-платоновского основания является структура воздействия: изучение дискурса истины невозможно без одновременного описания его влияния на управление собой и другими; невозможно анализировать структуры власти, не показывая, на какие знания и на какие формы субъективации они опираются; невозможно выявить типы субъективации без понимания их политических продолжений и того, какие отношения с истиной они поддерживают. Нечего и думать объявить одно из этих измерений основным: политическое насилие или нравственные устои никогда не сводятся к общей логике; структуры знания или этические конструкции никогда не сводятся к формам господства; наконец, формы веридикции и типы правления никогда не основываются на структурах субъективности. Эти два принципа необходимой корреляции и решительной несводимости одного к другому определяют своеобразие философии со времен греков, а в нее-то Фуко и вписывает свой проект.

Поэтому, наконец, тем, кто мог бы сказать (это мы уже слышали, и услышим еще), что у Фуко не найти «настоящей» философии познания или «настоящей» политической или нравственной философии, он мог бы ответить: по счастью, это так, ибо утверждать, будто эпистемология, мораль и политика способны составлять самостоятельные, рядоположенные области, которые надлежит рассматривать методически и по отдельности, значило бы отвернуться от того, что изначально вдохновляло философию.

3. ОТБЛЕСК СМЕРТИ

Фуко умер от СПИДа 25 июня 1984 г. В январе того же года его, совсем больного, накачали антибиотиками.[11] Он написал

---

[11] *Defert D.* Chronologie // Dits et Écrits, 1954—1988 / Éd. D. Defert & F. Ewald, collab. J. Lagrange. Paris: Gallimard (coll. «Bibliothèque des sciences humaines»), 1994. 4 vol.; см.: T. I. P. 63.

Морису Пинжу: «Я думал, что у меня СПИД, но энергичная обработка поставила меня на ноги».[12] Здоровье вернулось, и он может начать свой курс в феврале, хотя и жалуется на гадкий грипп в начале марта.[13]

Трудно сказать, что Фуко знал и хотел ли знать о мучившей его болезни. Даниэль Дефер в своей «Хронологии» замечает, что в марте, регулярно посещая госпиталь Тарнье, «он не просил провести какую-нибудь диагностику», а единственный, по-видимому, вопрос, который он задавал врачам, был: «Сколько мне осталось?».[14] Речь идет об интимном отношении каждого человека к своему телу, к своей болезни и к своей смерти. Очевидно, некоторые из прочитанных в 1984 г. лекций о великих текстах из истории философии располагаются в этом горизонте болезни и смерти.[15] Здесь можно в особенности указать на такие основополагающие тексты, как «Апология Сократа» и «Федон» Платона.

Трогательно видеть, как, обращаясь к судьбе Сократа, Фуко в своей аргументации касается его отношения к смерти, а особенно проблемы страха смерти.[16] Общая тема — это тема превращения *parrêsia*, осуществляемой с политической трибуны (Перикл или Солон перед афинянами) в *parrêsia*, практикуемую на городской площади, в рамках межличностных отношений (сократовское испытание). На возможный упрек в том, что он не занимается политикой, Сократ отвечает: да если бы я занимался политикой, я бы давно уже умер. Тем не менее, показывает Фуко, этот ответ означает не страх перед смертью, а скорее попытку продлить как можно дольше миссию, порученную ему богами — заботу о других: эту настойчивую и непрестанную бдительность, стремление проверить каждого, правильно ли он заботится о себе. Мы видим, как с персонажем Сократа как ядром темы *parrêsia* оказывается связана тема *epimeleia* (заботы о себе), а философская деятельность получает новое определение как мужественное высказывание ис-

---

[12] Id.

[13] См. первые слова, сказанные на лекции от 21 марта (первый час).

[14] *Defert D.* Chronologie // Op. cit. P. 63.

[15] К тому же, самая жизнь Фуко в течение зимы 1984 г., казалось, несла на себе отпечаток того радикального аскетизма, который он в то же время описывал у киников.

[16] См. лекцию от 15 февраля, первый час.

тины, стремящееся изменить образ жизни собеседника, научив его правильно заботиться о себе. Сократ отказывается заниматься политикой ради этой задачи. Это происходит вовсе не от страха смерти: это опасение, что его миссия окажется провалена из-за его исчезновения. Точно так же можно сказать, что опасная болезнь пугает не потому, что грозит мерзостью небытия, но потому, что мешает довести до конца свое исследование, свой труд. Лучшим доказательством тому служит то, что Сократ в конце концов предпочитает смерть измене своей основной миссии (об этом рассказывается в «Апологии»).

В то время как все прочтение Фуко «Апологии» обращается вокруг проблемы страха смерти, прочтение «Федона» становится вопрошанием о весьма значимом отношении между философией и болезнью.[17] Проблема ставится в связи с последними словами Сократа, с этим загадочным распоряжением: «Критон, мы должны Асклепию петуха. Так отдайте же, не забудьте» (118a). Вся традиция давала этим словам нигилистическую интерпретацию. Сократ будто бы сказал: нужно поблагодарить бога медицины, так как спасительная смерть излечила меня от болезни жизни. Фуко следует Дюмезилю,[18] давая этой знаменитой формуле другое прочтение: раз Сократ благодарит Асклепия в свои последние мгновения, значит, он был исцелен, но исцелен от болезни заблуждений, исцелен философией от недуга общих и господствующих мнений, от эпидемии предубеждений.

Итак, вот два суждения, к которым Фуко приходит в 1984 г. и которые неотделимы от его борьбы с болезнью и от его смерти в июне: вовсе не смерть меня страшит, а незавершенность моей задачи; из всех болезней поистине смертельна болезнь суждений (кажущегося ясным и обманчиво очевидного), и лечит меня от нее философия. Нужно заметить, наконец, что самое последнее слово, сказанное Сократом (не забудьте же, не пренебрегите моим наказом: *mê amelêsête*) отсылает к *epimeleia*, которой занимается Фуко. Последним словом, слетевшим с уст Сократа, оказывается забота о себе, которую он стремился поставить в центр античной этики.

---

[17] См. лекцию от 15 февраля, второй час.

[18] *Dumézil G.* Le Moyne noir en gris dedans Varennes. Sotie nostradamique suivie d'un Divertissement sur les dernières paroles de Socrate. Paris: Gallimard, 1984.

Однако остается еще показать (в том и состоит цель курса 1984 г.), что эта забота о себе, которая в 1982 г.[19] понималась просто как структурация субъекта, специфическая и не сводящаяся ни к христианской, ни к трансцендентальной модели (ни к субъекту исповеди, ни к трансцендентальному эго), является также заботой о высказывании истины, что требует мужества, а главное — заботой о мире и о других, что предполагает понятие «истинной жизни» как непрестанной критики мира.

4. «ЛАХЕТ» И РАДИКАЛИЗАЦИЯ ЗАДАЧ

Разбор «Лахета» почти что сам навязывался Фуко в рамках курса, озаглавленного «Мужество истины», поскольку речь идет об одном из редких текстов, целиком посвященных проблеме мужества. Но, если выбор произведения не вызывает удивления, то тем удивительнее его разбор на лекции. Действительно, в то время как подавляющее большинство комментаторов стремились изучить главным образом центральную часть текста (диалектическую составляющую неудачных попыток Никия и Лахета дать определение добродетели мужества), то Фуко интересуется исключительно началом диалога и его финалом, то есть тем, что расценивали как анекдотическую мизансцену.[20] Такой разбор позволяет ему вновь подчеркнуть, что *parrêsia* как мужество присуща лишь тому, кто отваживается говорить правду, а главное, ведет определенный образ жизни.

В комментариях к «Апологии» Сократ последовательно представлялся человеком, мужественно говорящим правду людям, чтобы исправить их *êthos*. Однако прочтение «Лахета» предлагает новое измерение: Сократ — это также человек, обладающий мужеством утверждать эту необходимость правды самой видимой тканью своего существования. Этот второй элемент является определяющим для логики всего курса, поскольку позволяет поставить проблему «истинной жизни», обозначив тем самым общие теоретические рамки изучения античного кинизма. Эта пере-

---

[19] L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981—1982 / Éd. F. Gros. Paris: Gallimard; Le Seuil (coll. «Hautes Études»), 2001.

[20] См. лекцию от 22 февраля.

оценка имеет столь решающее значение, что сразу приводит Фуко к пересмотру общей перспективы истории философии, заключающемуся в изменении ее содержания и структуры бинарного ветвления, служившей для описания современной мысли начиная с Канта.[21] Начиная с конца семидесятых годов Фуко неоднократно говорил о различии двух кантианских наследий: трансцендентальное наследие (вопрос: что я могу знать?) и критическое наследие (вопрос: как нами управляют?). В восьмидесятые годы он обогатил это различие, добавив к исследованию властных отношений этическое измерение — поставив вопрос: какие типы субъективации артикулируются, сопротивляются или являются привычными для форм управления людьми?

В 1984 г. Фуко идет вверх по течению, ведь на сей раз два великих духовных течения в философии возводятся к Платону: с одной стороны, вдохновляющаяся «Алкивиадом» метафизика души, дискурс и теоретические усилия которой изначально связаны с бессмертной *psukhe* и с трансцендентной истиной; с другой стороны, проблематизируемая в «Лахете» эстетика существования, имеющая своей задачей придать жизни (*bios*) зримую, гармоничную, прекрасную форму. Альтернатива платонического ветвления сильно отличается от кантианского. У Канта речь шла о том, чтобы различить две области исследований: определение формальных условий истины и условий управления людьми. На сей раз противопоставляются, с одной стороны, спиритуальая задача, находящая свое воплощение в *logos*'е, в становлении системы знаний, а с другой — задача, обращенная к полноте индивидуального существования и к аскезе. Такое впечатление, будто Фуко в 1984 г. взвешивает все за и против философии как дискурсивной области, составляющей корпус знаний, и философии как испытания и позиции, а не два возможных типа исследований (трансцендентальный и историко-критический).

---

[21] См. об этом выступление 1978 г. на заседании Французского философского общества «Что такое критика?» (Bulletin de la Société française de Philosophie. Séance du 27 mai 1978) и лекцию от 5 января 1983 г. (P. 21—22).

5. КИНИЧЕСКИЙ ЖЕСТ

Бóльшая часть курса 1984 г. посвящена весьма оригинальному, можно даже сказать, неудобоваримому представлению античного кинизма. В истории античной философии кинизм всегда был бедным родственником. Количество посвященных ему исследований остается до смешного незначительным в сравнении с множеством исследований об эпикуреизме, стоицизме и даже скептицизме. Таким образом, Фуко оказывается одним из первых людей, возродивших во Франции интерес к этому дурацкому маргинальному течению.[22] От его представителей нам мало что осталось, поскольку, с одной стороны, его доктринальное содержание было относительно скудным, а с другой — по примеру Сократа, не оставившего после себя никаких книг, они в большинстве своем пренебрегали искусством письма. Таким образом, кинизм дошел до нас в основном в анекдотах, коротких историях, отдельных словах или грубых репликах. Этой теоретической бедностью и воспользовался Фуко, чтобы представить кинизм моментом радикальной переоценки философской истины, пересмотрев его с точки зрения *praxis*'а, испытания жизни, преобразования мира.

Киников узнавали по *parrêsia* (вольной речи), а потому именно она определяет начальные рамки этого нового исследования. До сих пор Фуко рассматривал два основных аспекта: сперва политический аспект, эволюционировавший от довольно амбивалентного элемента демократии — *parrêsia*, обозначающая одновременно мужественную речь гражданина, адресующего равным себе нелицеприятные истины, рискуя навлечь на себя их гнев, и

---

[22] Исследования кинизма с конца восьмидесятых получили значительное продолжение в следующих работах: *Goulet-Cazé M.-O.* L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70—71. Paris: Vrin, 1986; Le Cynisme ancient et ses prolongements. Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22—25 juillet 1991). Dir. M.-O. Goulet-Cazé & R. Goulet. Paris: Presses universitaires de France, 1993; The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy. Dir. M.-O. Goulet-Cazé & R. Bracht Branham. Berkeley: University of California Press, 1996. Dir. M.-O. Goulet-Cazé & R. Bracht Branham. Отметим также книги, появившиеся во время чтения курса: *Sloterdijk P.* Kritik der zynischen Vernunft. Frankfurt/M.: Surkampf, 1983 (Critique de la raison cynique / Trad. H. Hildebrand. Paris: Bourgois, 1987) и *Glucksmann A.* Cynisme et Passion. Paris: Grasset, 1981.

предоставляемое кому попало демагогическое право говорить все, что взбредет в голову, — к автократическому моменту, когда мы видим, как на философскую сцену выступает советник Государя, которому он отважно дает урок, возвышаясь над хором придворных льстецов; а затем этический аспект, представленный Сократом, который обращается к каждому человеку, спрашивая у него, занимается ли он собой должным образом.

Киническая *parrêsia* составляет третью значительную форму мужества, хотя поначалу она понималась как простое продолжение сократического высказывания истины. Ведь, в конце концов, Диоген и Кратет, как их описывают, тоже обращались с речами к толпе на городской площади, разоблачая любые сделки с совестью и заставляя каждого задуматься о своем образе жизни. Однако этот призыв звучит куда более агрессивно, резко, радикально, чем это было у Сократа. Впрочем, различие не только в интенсивности или в стиле. Речь теперь уже не идет о том, чтобы потревожить добрую (или дурную) совесть и те убеждения, что есть у каждого человека, разоблачить ложные представления или иронически подчеркнуть расхождение между его речами и поступками, как это было в случае Сократа. Понятно, что намерения киников куда радикальнее, куда обширнее: они атакуют и затрагивают все обычаи и ценности, утвердившиеся в античной культуре. Сократ — это, конечно, весьма своеобычный персонаж, но, несмотря на его манию вести нескончаемые беседы, он ведет образ жизни скорее размеренный и традиционный. В некоторых аспектах это даже фигура образцового гражданина. Несмотря на все свои чудачества, он вовсе не маргинал. Киник же, напротив, выделяется образом жизни, порывающим со всем этим. Его узнают, как уже было сказано, по его вольности (*parrêsia*: язык у него грубоватый, словесные выпады язвительны, речи нелицеприятны), а также по его внешности: он довольно грязен, одет в старый плащ, служащий ему заодно и одеялом, несет простую суму, ступает ногами босыми или обутыми в сандалии, при ходьбе опирается на палку и изрыгает проклятья. Так вот, согласно Фуко, этот самый грубый образ жизни, это нищенство и бродяжничество служат выражением жизни по истине.[23] Эта тематика является чрезвычайно важной, поскольку позволяет выявить обычно не замечаемое измере-

---

[23] См. лекцию от 29 февраля, первый час.

ние классической западной философии: измерение элементарного. Когда мысль ставит вопрос об истине, она упускает из вида то важнейшее измерение, что представляет собой *повседневная жизнь*, выходящая за пределы умствований и игнорирующая временные нестыковки. Киники ставят вопрос об истине в самой материальности жизни, оказывая *всеобщее сопротивление*: нужны ли мне пиры, чтобы прокормиться, а дворцы — чтобы спать? Что действительно необходимо, чтобы прожить? Тут-то и появляется элементарное как сфера абсолютной необходимости, как то, что остается после аскетической редукции. Остается земля, чтобы на ней жить, звездное небо как крыша и ручьи, чтобы из них пить. Так же как платоники пытались сквозь густой туман высказываемых мнений различить основательное знание, киники сквозь чащобу привычек и условностей продираются к элементарному, которое противится всему этому в конкретности существования. Киническая *parrêsia*, обращаясь ко всякому желанию, к каждой потребности, выявляет, что в нем истинного, очищая наши жизни от всего ненужного, от пустого тщеславия.[24] Это тесное переплетение жизни и истины, это стремление выказывать истину в зримой телесности жизни оказывается важнейшей характеристикой кинизма, наследие которого можно обнаружить в религии (нищенствующие ордены в христианстве), в политике (революционеры XIX в.) или в модерном и современном искусстве.[25]

Идея жизни, прорабатываемой истиной во всей ее материальности, находит у Фуко продолжение в рамках реинтерпретации знаменитого кинического девиза *parakharaxon to nomisma* («Перечеканивай монету»). Фуко начинает с ремарки о том, сколь часто отмечали, что под словом *nomisma* следует понимать идею *nomos* (закона, обычая) и что потрясаемые ценности вовсе не являются денежными. Особенно он подчеркивает, что *parakharaxis* означает также стирать изображение, обращаясь с деньгами так, чтобы вернуть им их подлинную цену. Теперь кинический призыв можно понять как переворачивание ценностей истины.

Таким образом ставится вопрос о «значениях», о «ценностях» истины[26] (о критериях он не говорит). Фуко выделяет четыре мо-

---

[24] Там же.

[25] См. лекцию от 29 февраля, второй час.

[26] См. лекцию от 7 марта, первый час.

мента: не-сокрытие, чистота, соответствие природе и самостоятельность. И теперь у киников *parakharaxon to nomisma* означает: утверждать истинные, очищенные значения, истину, делая из этого руководящие принципы существования. А вести «истинную жизнь» значит: вести жизнь всецело публичную и выставленную напоказ (без утайки), жизнь в бедности и в совершенной нищете (в чистоте), жизнь совершенно дикую и звериную (правую) и проявлять неограниченную (незыблемую) самостоятельность. Кинической переоценка — это работа, состоящая в том, чтобы *буквально* жить по принципам истины. В конце концов, истина нелицеприятна, она покидает сферу дискурса, чтобы воплотиться в жизни. «Истинная жизнь» может проявляться лишь как «иная жизнь».

6. ИСТИННАЯ ЖИЗНЬ КАК ПРИЗЫВ К КРИТИКЕ И ПРЕОБРАЗОВАНИЮ МИРА

К концу своего исследования античного кинизма Фуко может заново развернуть общую перспективу и по-новому ситуировать отношения между греко-латинской мыслью и христианством. В курсе 1980 г. это отношение имело образ противостояния между античным типом субъективации, предполагающим обустройство себя, оформление собственного существования, непрестанную заботу о себе как осуществление свободы и тип субъективации, ведущий к отречению от себя через приложение знания и обязанности непрестанного повиновения.[27] В 1984 г. он меняет эту общую перспективу.

Анализ «переворачивания» смыслов истины уже позволил установить понятие «другой жизни». Киник, заставляя в самой своей жизни работать ценности истины, о которых традиционно говорит дискурс, производит скандал «истинной жизни», занимая позицию, порывающую со всеми привычными формами существования. Истинная жизнь больше не предстает как наполненное существование, которое вело бы к совершенству достоинств или добродетелей, в обычных судьбах находящих лишь слабое выражение. У киников она становится скандальной, беспокойной

---

[27] См. лекции от 12, 19 и 26 марта 1980 г. курса 1979—1980 гг. в Коллеж де Франс («Le Gouvernement des vivants»).

жизнью, «другой» жизнью, сразу же отвергаемой, оттесняемой на обочину.

В своем последнем курсе, продолжая чтение беседы III-22 Эпиктета (развернутый портрет киника),[28] он показывает, что эта другая жизнь в то же время представляет собой критику существующего мира и поддерживает призыв к «другому миру». Таким образом, истинная жизнь проявляется как другая жизнь, поскольку недвусмысленно взывает к другому миру. Аскеза, которой киник подчиняет свою жизнь и которая заключается в постоянном пребывании на виду, в радикальной нищете, в звериной дикости и в неограниченной самостоятельности (четыре перевернутых смысла истины), не имеет своим предназначением (как это могло быть у эпикурейцев, у стоиков и у скептиков) попросту гарантировать внутреннее спокойствие, превратившееся в самоцель, душеспасительное отречение. В своей «истинной жизни» киник стремится заставить других понять, что они заблуждаются, ошибаются, и заставить их отказаться от лицемерия господствующих ценностей. Благодаря этому диссонирующему вторжению «истинной жизни» в концерт лжи и притворства, явной несправедливости и неприкрытого беззакония киник открывает горизонт «другого мира», наступление которого предполагает преображение мира существующего. Эту критику, предполагающую постоянную работу над собой и настойчивое обращение к другим, следует интерпретировать как политическую задачу. Этот «философский активизм», как называет его Фуко, составляет самую благородную и самую высокую политику: такова великая *politeusthai* Эпиктета.[29]

Мы видим, как рассмотрение кинического движения позволяет ему расположить риск, к которому ведет «забота о себе», в самом центре античной этики. Конечно, прежде всего смысл этой

---

[28] См. лекцию от 22 марта, первый час.

[29] Следует отметить, что в последние месяцы, даже когда жизнь его явно подошла к концу, полностью сосредоточившись на подготовке своих лекций, а также на вычитке и корректуре оттисков II и III томов своей «Истории сексуальности» («Использование удовольствий» и «Забота о себе». Paris: Gallimard, 1984), Фуко все же нашел время в марте вместе с Клодом Мориаком встретиться с малийскими и сенегальскими рабочими, выселенными полицией из домов, чтобы написать письма в их поддержку (см. об этом: *Defert D.* Chronologie. Op. cit.)

рецентрации был полемическим, поскольку речь шла о том, чтобы потеснить классический приоритет *gnôthi seauton* (познания себя) и противопоставить христианской аскезе, предполагающей отречение от себя и повиновение другому, античную аскезу, взывающую к сотворению себя.[30] Впрочем, Фуко настоятельно стремился показать, что эта забота не была упражнением в одиночку, но социальной практикой, а тем самым призывом к хорошему управлению людьми (правильно заботиться о себе, чтобы суметь правильно заботиться о других). Он подчеркивает, что эта забота о себе, представленная преимущественно в стоической и эпикурейской версиях, делает явной игру свободы, в которой внутреннее созидание превалирует над политическим преобразованием мира. Введение понятия *parrêsia* в его сократической и кинической версиях должно решительно восстановить равновесие в представлении об античной этике. Несмотря на всю свою агрессивность, киники представляют момент, когда аскеза себя направляется на других и задевает их, поскольку речь идет о том, чтобы каждый мог конституировать себя, обратившись к своим собственным противоречиям. Так что забота о себе становится заботой о мире, «истинной жизнью», взывающей к наступлению «другого мира».

Фуко противопоставляет киническому сочленению «другой жизни»/«другого мира» платонизм. В платонизме речь идет скорее о том, чтобы свести воедино «другой мир» и «другую жизнь». Другой мир — это царство чистых Форм, вечных Истин, трансцендирующих формы и истины чувственных, зыбких, преходящих реальностей. Другая жизнь — это жизнь, которую обещают душе, которая, отделившись от тела, найдет в другом мире свою изначальную родину и ясную, сияющую, вечную жизнь. Теперь мы понимаем, какой характер должна принять забота о себе в платонической линии: хранить и очищать душу для загробной жизни в ожидании ее подлинной судьбы. Христианство, согласно Фуко, проявило свою оригинальность в том, что скрестило платоническое ви́дение «другого мира» с киническим призывом к «другой жизни»: вера в небесную родину и надежда должны утвердиться в своей подлинности жизнью, возвышающейся над всем преходящим. Смысл разрыва, произведенного Лютером и Реформацией, будет заключаться в отказе от представления, по которому дости-

---

[30] См. «Герменевтику субъекта».

жение другого мира зависит от другой жизни: отныне можно быть уверенным в своем спасении, занимаясь своими повседневными делами, тем, к чему у тебя призвание.[31]

7. ИСТИНА И ДРУГОЙ

Игра между «*autre vie*»/«*vie autre*», «*autre monde*»/«*monde autre*» у Фуко предполагает философию инаковости, которая, не будучи высказана систематически, дает импульс его мысли. Это понятие инаковости позволяет ему дать философскую привязку своему концепту истины.[32] Уже в 1983 г., затрагивая идею непротиворечивых и прозрачных связей между демократией и истиной, Фуко обратился к «Государству». Мужество правдивой речи, согласно Платону, заключается в том, чтобы ввести в душу различие и иерархии, разрушающие логику консенсуса и устанавливающие порядок старшинства среди желаний. В 1984 г. Фуко намерен вновь задействовать это измерение инаковости как знака истины, но на сей раз речь идет о жизни (*bios*). «Истинная жизнь», жизнь, испытуемая истиной, на расхожий взгляд непременно оказывается другой жизнью: оторванной от всего и трансгрессивной.

Отсюда ясно, что когда Фуко свел воедино различные «значения» или «смыслы» истины, утвердив темы не-сокрытости, чистоты, правоты и самостоятельности, он вымарывает из рукописи тему «тождественного» или «того же самого», которую вначале отметил как одно из главных традиционных значений истины — и оно действительно оказывается в центре нашей философской культуры. Вместо этого в 1984 г. он подчеркивает, что признаком истины служит инаковость: то, что отличается от общепринятого и от общих мнений, то, что заставляет изменить свой образ жизни, то отличие, что открывает перспективу другого мира, кото-

---

[31] См. лекцию от 14 марта, первый час.

[32] Работа над понятием истины начиная с греческой философии началась уже в первом курсе, прочитанном в Коллеж де Франс в 1971 г. («Воля к знанию»), касавшемся техник истины в Древней Греции и инициировавшем тайный диалог с хайдеггеровской мыслью о греческой идее истины, а завершилась в 1984 г.

рый надлежит построить, о котором надлежит мечтать. Таким образом, философ становится человеком, который благодаря своему мужеству говорить правду заставляет воссиять инаковость в своей жизни и в своей речи.

Поэтому Фуко и может написать слова, которые он уже не успеет произнести, но именно эти слова он пишет на последней странице своей рукописи: «И чтобы закончить со всем этим, я хотел бы подчеркнуть следующее: нет утверждения истины без сознательной позиции инаковости; истина никогда не бывает тем же самым; истина возможна лишь в форме другого мира и другой жизни».

Ф. Г.

Послесловие переводчика

Мне кажется, что «взор человека» образует не одно глазное яблоко, но именно вся фигура... «Взор» — это «как глядит человек», манера, метод смотрения.

В. Розанов. Paolo Trubezkoi и его памятник Александру III

Как я буду управлять другими, раз я не умею управлять самим собой?

Ф. Рабле. Гаргантюа и Пантагрюэль

Я начну мою речь не так, как обычно делают писатели, по порядку располагая главу за главой; я положу в основание моей речи мысль о счастье человека блаженного, ибо здесь ничего не может быть уместнее: я уверен, что был он самым счастливым из людей, прославляемых во все века. Я имею в виду не только счастье мудрых, ту добродетель, которая одна довлеет блаженству, — хоть и это ему было дано в высшей степени; и не только то житейское благополучие, которое хвалят столь многие, — хоть и здесь его среди людей не обошла удача, и он щедро был наделен всеми так называемыми внешними благами; нет, я говорю о некотором совершеннейшем и всецелом счастье, слагающемся и из того, и из другого.

Марин. Прокл, или О счастье

Когда мы перевели примерно половину настоящей книги, попалось нам опубликованное в «Молодой гвардии» интервью с С. И. Королёвым — историком, этнографом, разведчиком, а в настоящее время, кажется, еще и богословом — в общем, интереснейшим человеком. Текст был озаглавлен: «Мужество познавать правду», и речь в нем, как это водилось в перестроечные годы,

шла о «белых пятнах в истории» и о недопустимости их «замазывания». Поскольку мы в то время как раз размышляли над тем, как бы поточнее перевести на русский «Le courage de la vérité», название беседы нас заинтересовало. Будь мы чуть более склонны к мистике, мы могли бы даже решить, что получили некое указание. Впрочем, все может быть. Ведь свой ответ на вопрос о нечистоплотных спекуляциях в сфере национальных отношений С. И. Королёв начал так: «Угнетение добра, созидательных начал, нравственности и поощрение в человеке начал разрушительных, цинизма — самые печальные последствия тех извращений социализма, которые нам предстоит изжить, преодолеть».[1] Дело в том, что речь здесь идет как раз о той проблематике, которую рассматривает на материале Античности Фуко, а термин «цинизм» употребляется в его осовремененном значении, на актуализацию которого в немецкой литературе указывает сам Фуко. Ведь именно эта ситуация — «угнетение добра, созидательных начал, нравственности» — и требует от одних мужества сказать правду, а от других — мужества признать ее. А значит, Фуко обратился не к какой-то частной, но к универсальной проблематике, в равной мере беспокоившей и человека Античности, и современного интеллектуала.

Сказать нам остается немногое. Настоящий курс является продолжением курса 1983 г., в послесловии к которому мы уже обозначили все, что нуждалось в таком дополнительном обозначении. А о тех новых ракурсах, которые привнес в разрабатываемую Мишелем Фуко проблематику курс 1984 г., читатель может узнать из текста редактора, Фредерика Гро. Таким образом, можно считать, что наша задача уже выполнена по меньшей мере наполовину — и нами самими, и французским редактором.

Курс 1984 г. стал последним курсом, прочитанным Мишелем Фуко в стенах Коллеж де Франс. Его исследовательская и преподавательская деятельность была прервана смертью. Поскольку смерть Фуко была неожиданной, он не пытался ни подвести итог своим исследованиям, ни предложить их обобщающий обзор, ни дать некую окончательную схему. Курс 1984 г. был самым обыкновенным и продолжал развивать линию, заданную в «Управле-

---

[1] Мужество познавать правду (Беседа с С. И. Королёвым) // Молодая гвардия. 1989. № 6. С. 177.

нии собой и другими». Поэтому он и носит подзаголовок «Управление собой и другими II».

В 1984 г. Фуко акцентировал момент, к которому он уже обращался прежде, однако еще не считал его самым значимым в процессе субъективации — к тому обстоятельству, что высказывание истины требует от человека личного мужества. Конечно, в 1983 г. об этом уже говорилось. Понятно ведь, что для того, чтобы встать лицом к лицу перед тираном или перед развращенной толпой и бросить им в лицо оскорбительную и ранящую правду, нужна изрядная смелость. Фуко достаточно подробно разбирал примеры мужественного поведения Платона при дворе Дионисия Младшего, Перикла перед собранием афинских граждан или Креусы перед храмом Аполлона. Однако теперь этот момент представляется конститутивным, поскольку Фуко выявляет неразрывную связь между *aletheia*, *politeia* и *êthos*'ом. Другими словами, высказывание правды ставит вопрос о государственном строе, делающем это высказывание возможным или, напротив, невозможным, а также вопрос о личном *êthos*'е, о нравственном становлении субъекта (вернее даже, о становлении индивида нравственным субъектом), то есть о той добродетели, что позволяет ему смело говорить правду, невзирая на опасности, которые это может за собой повлечь. Задаваемый в философском пространстве вопрос о политическом устройстве в свою очередь влечет за собой вопросы о *parrêsia* и об *êthos*'е. И наконец, вопрос об *êthos*'е предполагает вопросы о политической сфере и о возможности говорить правду. Таким образом, в последнем лекционном курсе, прочитанном Фуко, диада *parrêsia/politeia* становится триадой *parrêsia/politeia/êthos*. Фуко же возвращается к этической проблематике — проблематике заботы о себе, — проведя ее через регистры знания и власти. А что забота о себе неразрывно связана с заботой о других, действительно, уже в античности было общей идеей. Недаром ксенофонтовский Сократ спрашивает у Исомаха: «...Заботишься ли ты еще о том, чтобы быть в состоянии дать отчет, кому понадобится, и потребовать его от других?»[2]

На первый взгляд, Фуко не говорит о Платоне ничего такого, что не сказали бы до него многочисленные исследователи, уже не

---

[2] *Ксенофонт*. Домострой // Воспоминания о Сократе / Пер. С. И. Соболевского. М.: Наука, 1993. С. 236.

одну сотню лет пишущие о нравственной философии греческого мыслителя. Если мы, к примеру, обратимся к написанной в конце XIX в. книге В. Виндельбанда, мы найдем здесь те же самые темы, к которым обращается Фуко. Мы увидим здесь тематику заботы о других, когда Виндельбанд говорит, что Платон «„умелость" государственного деятеля... видел не в способности проводить свои мнения и интересы или мнения и интересы своей партии, а в прозорливости, направленной на служение общему благу»,[3] а от науки требовал, чтобы она «делала из них людей, склонных и способных служить отечеству. Искусство, которому наука должна обучать гражданина, заключается в том, чтобы быть порядочным в нравственном смысле, то есть добродетельным».[4] Сократ в изображении Платона был нравственным учителем, и учение его заключалось в том, чтобы побудить людей быть порядочными. Что же нового говорит нам Фуко?

Фуко озаглавил свой последний лекционный курс «Мужество истины». Виндельбанд уже говорил о том, почему высказывание истины требует мужества и неразрывно связано с этической позицией говорящего: Платон, говорит он, «уже в молодости принадлежал к тем страстным натурам, которые склонны истолковывать различие в мнениях как различие этических направлений, и в противнике видеть нравственного врага».[5] «Главный интерес, — продолжает Виндельбанд ниже, говоря о писательском искусстве самого Платона, — представляет... здесь не личность, а суть дела, и искусство писателя заключается только в том, чтобы личность изобразить как совершенное воплощение доктрины».[6] Впрочем, даже и Виндельбанд не говорит здесь ничего нового. Достаточно обратиться к Ксенофонту, чтобы узнать о распространенном уже в Античности убеждении в том, что Сократ «как думал, так и говорил».[7]

Ксенофонт подчеркивал, что Сократ подавал людям надежду, что «если они станут заботиться о себе, то будут людьми нравственными».[8] Но зачем? Зачем человеку непременно быть нравст-

---

[3] *Виндельбанд В.* Платон. Киев: Зовнішторгвидав України, 1993. С. 10.
[4] Там же. С. 11.
[5] Там же. С. 36—37.
[6] Там же. С. 42.
[7] *Ксенофонт.* Воспоминания о Сократе. С. 5.
[8] Там же. С. 9—10.

венным? Сократ, по словам Ксенофонта, «никогда не брался быть учителем добродетели»,[9] но лишь служил другим образцом добродетельного поведения. Здесь Ксенофонт противоречит Платону, в «Лахете» которого Сократ в конце концов соглашается быть наставником как юношей, так и зрелых мужей. Впрочем, ксенофонтовский Сократ также учит — самым своим примером — учит владеть собой: «И Сократ, я знаю, являл собою друзьям образец высоконравственного человека и вел превосходные беседы о добродетели и о других обязанностях человека. И они, я знаю, пока были в общении с Сократом, умели властвовать собой, — не из страха, что Сократ накажет их или побьет, но потому что тогда они действительно считали такой образ действий самым лучшим».[10] Однако у такого стремления подражать сократовскому «образу» была и оборотная сторона. Тот же Ксенофонт рассказывает об упреках, бросаемых Сократу софистом Антифонтом.

> Как-то в другой раз Антифонт в разговоре с Сократом сказал: Сократ! Конечно, честным я тебя считаю, но умным — ни в каком случае; да, мне кажется, и сам ты это сознаешь: по крайней мере ты ни с кого не берешь денег за свои беседы. А между тем плащ, дом или другую какую вещь, принадлежащую тебе, ты никому не отдашь не только даром, но даже и дешевле ее стоимости, потому что знаешь, что она стоит денег. Отсюда ясно, что если бы ты и беседы свои считал имеющими хоть какую-нибудь ценность, то и за них брал бы не меньше их стоимости. Таким образом, честным, пожалуй, тебя можно назвать за то, что ты не обманываешь людей с корыстной целью, но умным — нет, если твои знания ничего не стоят.[11]

Антифонт, искушенный в деле ведения споров, делает очень точное замечание. Ведь Сократ — не какой-нибудь педагог-методист, обучающий своих учеников тому, на что сам не способен. Напротив, если он чему-то и берется учить, так учит своим личным примером, учит других владеть собой так, как владеет он, и заботиться о себе так же, как заботится он сам. Но чего же достиг он, живя таким образом, и на что, соответственно, могут рассчитывать те, кто учится у него? Как справедливо заметил Антифонт,

---

[9] Там же. С. 10.
[10] Там же. С. 12.
[11] Там же. С. 34.

еда и питье у него скверные, гиматий рваный и один и тот же для зимы и лета, а хитона и вовсе нет. Так стоит ли учиться у него быть неудачником?

Сам Сократ в свойственной ему ироничной манере отвечает Ксенофонтовом «Домострое», что, хоть он и не богат, но нравственными достоинствами обладает: «...На днях я повстречал лошадь иностранца того, Никия; за ней, увидел я, шло много зрителей; некоторые, как я услышал, вели о ней оживленные разговоры. Я подошел к конюху и спросил, много ли денег у лошади. Он взглянул на меня, как даже на сумасшедшего, раз я предлагаю такой вопрос, и сказал: как же у лошади могут быть деньги? Тут я воспрянул духом, услыхав, что позволительно, стало быть, и бедной лошади быть хорошей, если у нее душа от природы хорошая. Так вот... и мне позволительно быть хорошим человеком...»[12] Если безденежную лошадь признают хорошей, значит, хорошим может оказаться и безденежный человек. Конечно, само по себе безденежье еще не делает человека добродетельным, однако и не служит признаком недостойного. Подражание Сократу, у которого нет ни денег, ни приличной одежды, действительно, может привести человека к бедности, но избавит его от пороков и позволит усовершенствоваться в добродетелях. А что добродетельный бедняк — фигура во все времена непопулярная, мало заботит Сократа.

Разумеется, не стоит забывать, что спор Антифонта и Сократа — это не только спор разных философских школ, но еще и выражение классового антагонизма. И. М. Нахов совершенно справедливо подчеркивал в своей «Философии киников»: «Роскошь образа жизни богачей резко контрастировала с положением бедняков, вынужденных ютиться в жалких лачугах, на улице, зимой и летом носить один и тот же дырявый плащ, есть впроголодь и считать за благо дневной рацион из нескольких головок чеснока или лука, куска черствого хлеба и кружки кислого вина».[13] Хотя Сократ у Ксенофонта, помнится, все-таки считает лук приправой, а не основой дневного рациона, все прочее применимо к нему вполне. Другое дело, что такой уровень жизни он считал не только достаточным, но и образцовым для свободного философа. Но вот во-

---

[12] *Ксенофонт*. Домострой // Воспоминания о Сократе. С. 233.
[13] *Нахов И. М.* Философия киников. М.: Наука, 1982. С. 32.

прос: почему быть добродетельным лучше, чем порочным? Почему лучше быть честным, справедливым, смелым и т. п., если противоположные качества и в Античности, и в наши дни скорее способствуют жизненному успеху? На этот вопрос невозможно ответить с позиций классовой борьбы, так что замечание того же советского исследователя о том, что «в киническом „народном фронте" объединились все группы и классы, противостоящие правящей и обогащающейся верхушке»[14] хотя и верно, но многого не объясняет. Итак, почему же лучше быть добродетельным, чем порочным? Да потому, отвечает Сократ (а может быть, его устами Платон), что добродетельный человек всегда, при любых обстоятельствах будет счастлив. И философия — вовсе не погоня за многознанием и не искусство умирать, каковое мнение часто слишком поспешно приписывают Платону. Философия — это искусство быть счастливым.

Эпистемолог Фуко делает из этого простой практический вывод и предлагает проект новой истории философии, которая должна стать историей не учений, а образов жизни. Если в первой части «Управления собой» (лекции 1983 г.) Фуко акцентировал платоновскую мысль о невозможности философии как фундаментального дискурса, но только как истории философии, то теперь мы получаем это существенное дополнение: философия должна (во всяком случае, может) быть историей эстетик существования. Можно сказать, что Фуко всерьез принял то, что в шутку предложил Лукиан в своей «Продаже жизней».

Два последних лекционных курса, прочитанных в Коллеж де Франс, представляют позднюю версию проекта «Истории сексуальности» в довольно неожиданном ракурсе. То, что начиналось как исследование, нацеленное на выстраивание онтологии желания и власти, превратилось в этическую практику, во многом близкую как античной паресиастической практике, так и эстетическому автомоделированию XIX в. в духе Бодлера и Уайлда.

В первой части настоящего курса, прочитанной в 1983 г., Фуко подробно разобрал причины, в силу которых Сократ, а вслед за ним Платон отказались от публичной политической деятельности, считая афинскую демократию неподходящим для этого мес-

---

[14] Там же. С. 37.

том. Хорошая демократия, позволявшая достойнейшим людям увлекать за собой граждан, сменилась плохой демократией, позволяющей выдвигаться и увлекать за собой людям бесчестным. Человеку, радеющему не о своей корысти, но об общем благе, в этой ситуации заниматься политикой не только бессмысленно, но и опасно. Все это общеизвестно, и сам Фуко в своих лекциях изложил эту проблему едва ли не чересчур подробно. Поэтому мы не станем разбирать вопрос о *parrêsia* при демократии еще раз, а вместо этого отметим имплицитно присутствующие в фукольдианском изложении ницшеанские мотивы. Что такие мотивы действительно есть в тексте, а не являются нашей фантазией, достаточно подтверждается настойчивым стремлением Фуко подчеркнуть важность проблематики *parrêsia* не только для греческой, но и для всей западной философии вообще. Почему именно Ницше? Да потому, что это самый важный для Фуко мыслитель и потому, что ницшеанский горизонт мысли ближе всего к фукольдианскому.

Сразу скажем об основном ницшеанском мотиве, пронизывающем, на наш взгляд, последний лекционный курс Фуко: это мотив подавления сильных слабыми. Ницше часто представляют социальным дарвинистом, однако вернее было бы считать его «дарвинистом наоборот»: дарвинизм представляет эволюцию как победу сильных над слабыми, тогда как Ницше усматривает в человеческом сообществе нечто прямо противоположное: лучше всего приспосабливаются и успешнее выживают худшие и слабейшие. Они не только вытесняют сильных, но активно уничтожают их. В фукольдианском дискурсе соответствующими реалиями оказываются остракизм (традиция, о которой он говорит сравнительно мало) и казнь Сократа. Любопытной представляется активация ницшевской идеи у Жюля Сури: социальный отбор при демо-плутократии ведет к выживанию худших особей, наилучшим образом приспособленных к этой системе.[15] Сури таким образом объяснял явное превосходство евреев над европейцами в эпоху, когда аристократические режимы ушли в прошлое. Расистские дискурсы XIX—XX вв. уходят своими корнями в античные представления о превосходстве автохтонного населения Афин, о чем Фуко упоминал в курсе 1983 г. Но нас сейчас интересует не генеалогия расиз-

---

[15] См.: *Soury J.* Campagne nationaliste, 1899—1901. P.: Imprimerie de la Cour d'appel; L.: Maretheux, 1902.

ма (конечно, куда более сложная и запутанная), а политическая, и, самое главное, этическая функция разделения людей на лучших и худших.

Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что рассматриваемые Фуко традиции античной мысли — платонизм, кинизм, стоицизм — носят явный антидемократический характер. Демократия — это не правление большинства (которое попросту невозможно), но правление в интересах большинства. Однако это большинство ведет дурной образ жизни, не заботясь о своем спасении, о своем душевном и телесном здоровье и о том, чтобы сделать свою жизнь прекрасной. Поэтому в демократии нет ровным счетом ничего хорошего, если большинство не увлекают за собой лучшие люди (которые, само собой, всегда в меньшинстве). Но в том-то и дело, что большинство всегда идет за худшими, которые потакают его, большинства, слабостям и порокам, и не тревожат его своими обличениями и призывами. Таким образом, лучшие люди (то есть те, кто заботится о себе и о других) неизменно оказываются противниками демократии. Альтернативами этой последней выступают монархия (правление лучшего или того, кто слушает советы лучших) или аристократия (правление лучших, закрепляемое по праву рождения). Лучшие призывают к иной жизни, горизонтом которой оказывается иной мир, который может пониматься совершенно различно.

Уничтожение афинской демократией лучшего из людей — Сократа — объясняли подобным образом со времен Античности. Первым в ряду авторов, трактующих демократию как власть худших над лучшими, можно считать Платона, справедливо замечавшего, что при демократии, позволяющей говорить всем и каждому, именно худшие увлекают за собой толпу, поскольку умеют польстить ей. Аристотель пытался решить эту проблему в ином регистре: обязательно ли худшие — это беднейшие, а лучшие — самые состоятельные; его ответ был отрицательным: совсем не обязательно. Наивно понятое ницшеанство требует определить этих худших как людей с недостатком воли к власти, ницшеанство в делёзианской трактовке — как людей преимущественно реактивных. Однако самого Фуко, кажется, не устраивает ни одна из этих трактовок.

По-видимому, он склонен рассматривать смерть Сократа в самых разных регистрах. Во-первых, в моральном регистре, где Со-

крат своей жизнью и своей смертью утверждает себя как добродетельного человека, человека истины, а главное — человека *parrêsia.* Он оказывается лучшим, потому что ведет жизнь по истине, отличную от жизни своих сограждан (в большинстве своем оказывающихся худшими) — иную жизнь, подчеркивает Фуко. Во-вторых, в политическом регистре, где смерть Сократа становится свидетельством превращения хорошей демократии в дурную. При хорошей демократии и даже при тирании этот великий человек мог выполнять возложенную на него богом миссию, побуждая людей заботиться о себе, при дурной же демократии его за это казнили. В-третьих, в регистре эстетики: ведь жизнь Сократа — поистине *прекрасная жизнь*; Сократ создает себя как произведение искусства. И здесь в свои права вступает очень важная для Фуко тематика эстетик существования, позволяющая ему провести линии от Античности к модерну.

Пожалуй, самым интересным моментом настоящего курса стало обращение Фуко к теме кинизма. Эту тему он затрагивает уже не в первый раз, но впервые пытается дать набросок «долгой истории» кинизма, доведя ее до наших дней. Превращение собачьей жизни в киническую было характерно уже для Сократа (недаром Антисфена многие считали его учеником), но именно киники произвели институализацию этой трансформации. В литературе, посвященной кинизму, можно встретить как довольно пренебрежительные суждения о киниках как о маргиналах, существовавших на обочине блестящей античной культуры, так и панегирики их материализму, атеизму и нонконформизму. К этому мало что можно добавить. Однако Фуко избирает иной ракурс: он рассматривает кинизм как предельное выражение слияния *logos*'а и *ergon*'а, а поскольку центральной проблематикой позднего творчества Фуко становится этика, киники представляются ему философами *par excellence.*

В последний период своего творчества Фуко сосредоточился на проблематике заботы о себе в античном мире. При этом он полагал, что эта проблематика не исчезает и в Средние века, и в Новое время, и лишь требует специального исследования, которое позволит выявить всю ее значимость для европейской культуры. Впрочем, едва ли можно считать Фуко первооткрывателем в этой области. Ведь уже Э. Жильсон в своих Гиффордовских лекциях говорил:

> Нельзя отрицать, не извращая самых очевидных исторических фактов, что киники, стоики и даже, согласно красноречивому напоминанию В. Брошара, эпикурейцы обладали техниками развития внутренней жизни, причем весьма совершенными. Имена Эпиктета и Сенеки избавляют нас от необходимости каких-либо комментариев; и мы прекрасно знаем, что Средневековье не воспрещало рассматривать их как предшественников христианства, а порой даже как святых. Стало быть, нет сомнения в том, что здесь в очередной раз чувство философской истины намного опередило открытое признание и техническое обоснование этой истины; вопрос лишь в том, не ускорило ли христианство созревание этой истины и, вполне сознавая ее абсолютную необходимость, не побудило ли ее к тому усилию умозрения, которое ей оставалось сделать, чтобы обосновать саму себя.[16]

Жильсон усматривал новацию христианства по сравнению с поздней античностью в том, что стоики и эпикурейцы оставались всецело в рамках морали, тогда как христианству удалось создать метафизику личности, которой не было ни у Платона, ни у Аристотеля. Фуко также акцентирует моральный компонент античных доктрин, нацеленных на то, что Жильсон называет «техниками развития внутренней жизни», но при этом его интересует не столько историческое складывание христианской метафизики субъекта, сколько сами «техники себя», располагаемые в треугольнике истины, власти и субъекта.

Жильсон совершенно прав в том, что в Средние века и в Новое время эта тематика отнюдь не исчезает из философского пространства. К примеру, мы можем обнаружить ее разработку уже у Монтеня, а у Абеляра — представление о непосредственной преемственности в том, что касается философского образа жизни, от язычества к христианству.

Абеляр, размышляя о том, насколько философская жизнь отлична от жизни обыденной, говорит:

> ...Образ жизни, принятый у нас из любви к богу теми людьми, которые справедливо называются монахами, в языческом мире

---

[16] *Жильсон Э.* Дух средневековой философии. Гиффордовские лекции (университет Абердина). М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. С. 266.

был усвоен ради любви к философии знаменитыми у всех народов философами.

Ведь у любого народа — безразлично, языческого, иудейского или христианского — всегда имелись выдающиеся люди, превосходящие остальных по своей вере или высокой нравственности и отличавшиеся от других людей строгостью жизни или воздержанностью. Таковы были среди древних иудеев назареи, посвящавшие себя богу согласно закону, или сыны пророческие, ученики пророков Илии или Елисея, являвшиеся, по свидетельству блаженного Иеронима, ветхозаветными монахами. Таковы же были в более позднее время участники тех трех философских сект, которых Иосиф Флавий в XVIII книге «Древностей» называет фарисеями, саддукеями и ессеями. Таковы у нас монахи, подражающие по образу жизни житию апостолов или же еще более ранней отшельнической жизни Иоанна Крестителя. А у язычников, как уже сказано, таковыми были философы. Ведь наименование «мудрость» или «философия» использовалось ими не столько для [обозначения] усвоенных познаний, сколько для [обозначения] святости жизни, как мы знаем и по самому происхождению слова «философия», так и по свидетельству Святых Отцов.[17]

Конечно, предлагаемая Абеляром генеалогия монашеской жизни ни к чему не обязывает нас в историческом плане, однако его мысль о том, что философия — это прежде всего образ жизни, а не определенное образование или доктрина, причем образ жизни, отличный от того, что ведут все остальные, непосредственно вписывается в линию рассуждений Фуко. Средневековый интеллектуал очень точно отметил отличие людей, взявших на себя философскую миссию. И вместе с тем здесь можно было бы провести очень интересный анализ, проследив структурное различие между представлениями о характере и целях философской жизни в Античности и в зрелом Средневековье. В обоих случаях речь идет о спасении собственной души и о спасении душ других людей, но перемены институционального и доктринального порядка ведут к переменам в дискурсе о философской жизни, что заслуживает отдельного исследования.

Монтень акцентирует этическую проблему философской жизни, занимая несколько иную перспективную точку, поскольку его

---

[17] *Абеляр П.* История моих бедствий / Пер. В. А. Соколова. М.: Изд-во АН СССР, 1959. С. 28—29.

ситуация куда дальше от античной, нежели та, в которой приходилось писать Абеляру. Определив добродетель как склонность к добру, Монтень подчеркивает, что добродетель не исчерпывается следованию велениям разума. Человек, умеющий преодолеть свою жажду мести, делает куда больше, чем человек, кроткий от природы: первый добродетелен, в то время как второй всего лишь добр. «...Ибо мне кажется, что понятие добродетели предполагает трудность и борьбу и что добродетель не может существовать без противодействия».[18] Не так ли и описываемая Фуко *parrêsia* с необходимостью предполагает преодолеваемое сопротивление и риск для жизни того, кто эту *parrêsia* осмеливается практиковать. Ведь, как мы видели, *parrêsia* — это не просто высказывание истины. Истину изрекает и школьный учитель, но он при этом ничем не рискует, а напротив, получает за это жалованье. Истину изрекает мудрец, но опять-таки, ему это ничем не грозит, а его суждения касаются большей частью физического мира и не затрагивают регистр этики. Наконец, истину может изрекать пророк, но говорит он не от собственного лица, а от имени какого-то Другого (да простится нам этот невольный лаканизм). Но для того, чтобы изрекание истины стало добродетелью, то есть из простой передачи информации сделалось значимым для *êthos*'а событием, оно должно затрагивать, во-первых, говорящего (который тем самым сознательно идет на риск), а во-вторых, тех, к кому он обращается (побуждая их позаботиться о себе).

Даже Бога, продолжает Монтень, можно назвать добрым, благим, и т. п., но не добродетельным, поскольку все его действия совершаются без усилий. Да что там Бог, сам Сократ по этой логике не был добродетелен, поскольку душа его не знала никаких пороков, а значит, и никакой борьбы с ними! Здесь он, кстати, подчеркивает, что такое или почти такое понимание добродетели присуще стоикам и эпикурейцам: недостаточно обладать душой, склонной к добродетели; необходимо самому искать случай применить эту склонность на практике. Что же касается тех людей, которым адресуется добродетельная речь, Монтень также трактует ее совершенно в том смысле, какой Фуко обнаруживал в античной *parrêsia*.

---

[18] *Монтень М.* Опыты. М.: Изд. АН СССР, 1958. Т. 2. С. 110.

> Надо иметь очень чуткие уши, чтобы выслушивать откровенные о себе суждения. И так как мало таких людей, которые могут выносить это, не оскорбляясь, те, кто решаются высказывать нам, что они думают о нас, проявляют тем самым необыкновенно дружеские чувства.[19]

Неизменно скептически настроенный Монтень не просто заимствует эти мысли у античных писателей, а приходит к ним в ходе собственных рассуждений, лишь задним числом, как сам он подчеркивал, обнаруживая их сходство с тем, что уже было сказано прежде него. Так что дело вовсе не в том, что и у Монтеня, и у Фуко были общие источники, из которых они сделали сходные выводы. Скорее, это свидетельствует о том, что Фуко удалось нащупать очень важный для всей западной культуры концепт, остающийся действенным на протяжении тысячелетий. Конечно, *parrêsia* — это не нравственная универсалия, проходящая неизменной сквозь века. И Монтень не буквально копирует представление о *parrêsia*, бытовавшее у античных киников или стоиков, да и самого этого термина он не употребляет. Фуко в своих лекционных курсах 1983 и 1984 гг. описал разные формы *parrêsia* — и ту, что функционирует в демократическом полисе, и ту, что характерна для отношений между сувереном и его советником. *parrêsia*, о которой говорит Монтень, потребовала бы отдельного анализа, поскольку она практикуется в обществе совершенно иного типа. Ведь речь у него идет не о политическом советничестве и наставничестве (хотя именно эта модификация как раз характерна для политической культуры, идущей от Н. Макиавелли), и не о демократической полисной *parrêsia* (хотя сам Монтень мог практиковать ее, пребывая в должности мэра Бордо), а, скорее, о суждениях, открыто выносимых перед лицом равных. При этом под «равными» понимается провинциальное дворянство средней руки.

К этим монтеневским текстам мог бы обратиться сам Фуко, если бы прожил достаточно долго и стал продолжать в хронологическом порядке разработку проблематики «заботы о себе». Однако этого не произошло, и теперь мы можем лишь предполагать, каким путем двинулась бы фукольдианская мысль, или пытаться проделать самостоятельный анализ той области, которую обозна-

---

[19] *Монтень М.* Опыты. М.: Изд. АН СССР, 1960. Т. 3. С. 371.

чил Фуко. Первое лишено всякого смысла, а второе, как правило, приводит к весьма посредственному результату. Дело в том, что подражать Фуко — дело неблагодарное. Фуко не предложил строгого исследовательского метода, которым могли бы пользоваться историки мысли или эпистемологи, или хотя бы стройной исследовательской стратегии, как, например, это имело место в прославленной Школе Анналов. Взгляд Фуко уникален, а уникальность допускает лишь подражательство и копирование. Для того чтобы заниматься фукольдианскими исследованиями в какой бы то ни было области, нужно быть самим Фуко. Поль Вейн представил Фуко собирателем редкостей, и это совершенно верно. Однако и сам Фуко оказывается такой же редкостью — уникальным мыслителем с неповторимым взглядом.

Взгляд Фуко на историю мысли поражает своей оригинальностью всякого, кто знакомится с ним. Этот взгляд переворачивает все традиционные и устоявшиеся представления. Фуко ухитряется в, казалось бы, давно знакомых и общеизвестных текстах увидеть новые смыслы и дать им самое неожиданное толкование. Мы говорим не о таких частных и, в общем-то, спорных моментах, как например петух, которого умирающий Сократ наказывает принести в жертву Асклепию — здесь мы имеем дело с оригинальной версией, и не более того. Речь идет, например, о понятии *parrêsia*, встречающемся в великом множестве античных текстов, но редко обращавшем на себя внимание исследователей. У специалистов по Античности фукольдианские выкладки могут вызвать (и вызывают) отторжение именно своей смелостью. Но вот что поразительно: на Западе эти идеи Фуко в целом находят приятие как свежий и вполне оригинальный взгляд исследователя, привносящего в традицию свежую струю, тогда как в нашем отечестве некоторые авторитетнейшие авторы не ставят их ни в грош.

Автор этих строк, не будучи знатоком Античности, понятное дело, судит как дилетант. Он знает, что с авторами грандиозных концепций, претендующих на переворот в мировоззрении, именно так и бывает: в частностях они неизменно ошибаются, но в целом картина выходит стройная. Поэтому он охотно допускает, что Фуко мог заблуждаться относительно тех или иных феноменов античной культуры или преувеличивать их значимость. Да и центральный концепт поздних фукольдианских исследований —

«забота о себе» — претендуя на радикальный и, быть может, еще невиданный в западной науке переворот в области онтологии мышления, в то же время имеет довольно шаткое историческое основание.

История мысли не может состоять из частностей, а особенно из уточнения частностей. Комментированный перевод — чрезвычайно важная работа, однако она составляет лишь первый этап в истории идей и не может считаться ее завершением. И философия, и история идей нуждаются в теоретических работах. А теории могут быть сколь угодно смелыми; более того, они должны быть такими. Всякий крупный мыслитель допускал натяжки или такие обобщения, которые трудно принять узкому специалисту (который, как сказал классик, подобен флюсу). Однако неточности и упущения в малом не повредили ни одной значительной теории. У Маркса можно находить сколь угодно много погрешностей, однако эти погрешности никогда не достигнут такой критической массы, под весом которой обрушилось бы здание марксизма. Весь психоанализ построен из натяжек и произвольных толкований, но это ничуть не умаляет ни его эвристической ценности, ни популярности у многих поколений гуманитариев. Отыскание неточностей льстит самолюбию тех, кто сам не поднялся до уровня глобальных обобщений: я вам, батенька, могу здесь запятую поставить, как писал чеховский герой. Что ж, тем лучше для его самолюбия, но теории, повторим, это не наносит сколько-нибудь ощутимого урона.

И вместе с тем, есть такие теории (мы употребляем это слово в нестрогом значении), которые своей стройностью и убедительностью обязаны энциклопедической эрудированности своих авторов и оригинальности их взгляда. В этих случаях мы имеем дело, собственно, и не с «теориями», а с уникальными типами ви́дения мира и его истории. Эта уникальность возносит мыслителя на недосягаемую высоту и здесь, на этой высоте, оставляет его в полном одиночестве, поскольку у него не может быть ни соратников, ни учеников. Именно это, на наш взгляд, и произошло с Фуко. Знакомство с его текстами может раз и навсегда изменить взгляд читателя, но не позволяет ему воспользоваться «методологией» Фуко, потому что никакой методологии, собственно, и нет. Есть совокупность исследовательских методов и приемов, которые непрестанно меняются в зависимости от целей и объектов фу-

кольдианского исследования (Ф. Гро справедливо подчеркивает смену методологии в рамках двухлетнего курса «Управление собой и другими»). А это значит, что всякий исследователь, идущий по стопам Фуко, должен выработать собственные взгляд и методологические ориентиры.

Но довольно о теоретическом одиночестве Фуко. Нужно сказать несколько слов о том последнем одиночестве, которое рано или поздно настигает всякого человека, подошедшего к рубежу своего земного существования. Поскольку курс 1984 г. оказался для Фуко последним, поскольку он умер вскоре после завершения лекций, вполне естественно возникает искушение усмотреть в этих последних лекциях если не философское завещание (как мы уже говорили, этого из настоящего курса не вычитаешь при всем желании), то хотя бы отголосок экзистенциальных переживаний их автора. Однако в этом отношении мы совершенно расходимся с французским редактором текста, ибо, на наш взгляд, ничего похожего на прощание или предсмертную тоску в этих лекциях нет. Фуко недаром испытывал столь живой интерес к стоицизму, ведь этика этой философской школы, по-видимому, была ему близка. Подобно стоическому мудрецу, он полагал, что смерть — это не то событие, из-за которого следует менять свои планы или изменять своим повседневным занятиям. Если Фуко и чувствовал приближение смерти, ни на его философском творчестве, ни на академических занятиях это никак не сказывалось. Конечно, ему пришлось перенести начало лекций из-за болезни, да и при чтении курса чувствовал он себя неважно, но больше никаких указаний на то, что Фуко осознавал свою смертельную болезнь, мы не находим.

Весной прошлого, 1983-го года Фуко сообщил своим американским друзьям Х. Дрейфусу и П. Рабиноу, что готовит к печати сразу две книги — «Использование удовольствий» и «Признания плоти». В первом речь должна была идти о языческой этике сексуальности, а во втором — о христианском дискурсе, трактующем о сексуальности. Но, как мы теперь знаем, Фуко интересовала не столько сексуальность сама по себе, сколько дискурс истины, складывающийся вокруг нее. В ходе работы над этими томами «Истории сексуальности» Фуко увлекся исследованием языческого дискурса, а христианский был отложен до следующего тома. В лекционных курсах 1983—1984 гг. отражается эта ра-

бота Фуко. По-видимому, он рассчитывал двигаться в выбранном направлении и в скором времени взяться за христианские тексты.

Впрочем, в жизни Фуко часто случалось так, что он намечал некую грандиозную программу исследований, но вскоре оставлял ее, чтобы заняться чем-то другим. По-видимому, дело не в том, что ему недоставало усидчивости — Фуко обладал колоссальной работоспособностью, — а в том, что каждая смена угла зрения и методологических ориентиров ставила новые задачи и открывала новые горизонты, к которым устремлялась беспокойная мысль философа. Хотя на лекциях Фуко постоянно говорит о том, что рассчитывает продолжить в том или ином направлении, проработать ту или иную тему, в начале 1984 г. он сказал П. Бурдьё, что в следующем году не намерен читать курс в Коллеж де Франс. Теперь можно лишь гадать, в каком направлении двинулся бы Фуко, проживи он подольше. Однако смысла в таких гаданиях немного, и нам придется довольствоваться тем, что есть.

Лекционные курсы второй половины 1970-х гг. обращались к опыту сексуальности классической эпохи. К началу 1980-х гг. философ пришел к убеждению в необходимости предпослать этим исследованиям предварительный анализ практик сексуальности, сложившихся в Античности и в раннем Средневековье. Вышедшие весной 1984 г. второй и третий тома «Истории сексуальности» показали, что тема сексуальности стала слишком узка для Фуко, и теперь его в большей степени интересовали практики субъективации и «техники себя». Поначалу проблема ставилась в лаканистских терминах желания; затем Фуко пришел к концепту «заботы о себе», имеющему радикальное значение для онтологии и истории мысли. Генеалогия субъекта превратилась в его онтологию. Впрочем, мы подробно писали об этом в другом месте.[20]

Порой может показаться, что Фуко топчется на месте, чересчур долго разбирая то, что уже известно. Однако эта его практика имеет под собой основания. Во-первых, он испытывает потребность всякий раз заново задавать условия проблематизации и определять угол зрения, что, по сути, рождает потребность в новом исследовании. Во-вторых, он не полагается на авторитетные суждения, слишком хорошо зная, как сложившаяся традиция может

---

[20] *Дьяков А. В.* Мишель Фуко и его время. СПб.: Алетейя, 2010. С. 355—368.

скрывать потребность в анализе, представляя проблемную область как совершенно ясную и не требующую внимания. В-третьих, наконец, фукольдианская аргументация не допускает скачков, требуя полного разворачивания дискурса. Поэтому вместо сетований на то, что Фуко-де застрял на одном месте, не выдавая сразу свою идею и не делая выводов, следует восхититься тончайшей историко-философской работой, а заодно вспомнить, что Фуко славится не только как философ, но и как историк.

История мысли не похожа на метафизическую спекуляцию, она развивается по собственным внутренним принципам, и самое важное здесь — избрать верный методологический ракурс, который позволит увидеть не отражение своего собственного дискурса, а реальность исследуемых диспозитивов. Ведь главным врагом исследователя является соблазн увидеть в других эпохах свою собственную. Мишель Фуко удачно избежал этого соблазна благодаря тому, что сам он называл «счастливым позитивизмом». Этот «счастливый позитивизм» приносит свои плоды: Фуко удается избежать одномерного и плоского изображения реалий античной культуры; более того, ему удается избежать всякой вообще «культурологии», постоянно двигаясь в онтологическом горизонте; и наконец, он задает такой ракурс исследования, который невозможно повторить буквально и использовать в качестве рабочей сетки, механически приращивая исследовательский материал, но который сам по себе служит указанием на творческую перспективу. В этом величие Фуко и его неповторимость.

А. В. Дьяков

Именной указатель

Августин 188, 189
Аристотель 8, 21, 45, 57—63, 66, 69, 185, 317, 318, 340, 342

Беккет С. 196
Берроуз У. 196
Бодлер Ш. 195—197, 338

Вейн П. 127
Виламовиц (Мёллендорф, фон) У. 110, 111

Гален 15, 16
Гераклит 10, 27, 36, 219
Гёте И. В., фон 220
Гиппархия 177
Глюксман А. 202
Гомер 170
Григорий Назианзин 180, 181, 200, 226
Григорий Нисский 302, 303

Деметрий Киник 15, 200, 202—204, 215, 221
Демонакт 175, 176, 208, 209, 223
Демосфен 18—20, 43, 45, 48, 49, 50, 63
Диоген Киник 36, 175, 177, 178, 189, 207—210, 215, 223, 224, 226, 235—237, 241—243, 246—248, 250—253, 255—257, 263—266, 271, 272, 277, 278, 279, 281, 282, 302, 325
Диоген Лаэртский 27, 84, 164, 173, 177, 214, 217, 241
Дион Хризостом 173, 208, 212, 213, 241, 252, 263—266, 269—271
Дорофей Газский 305, 306
Достоевский Ф. М. 192
Дюмезиль Ж. 41, 79, 82, 100, 103, 105, 107, 110, 111, 114, 116—118, 125—129, 321

Еврипид 44, 45, 49, 63, 75, 91, 114

Иероним, св. 189, 302, 343
Иоанн Златоуст 301, 302
Иоанн Лествичник 200
Исократ 19, 45, 46, 48, 64, 67, 72, 73

Кассиан, Иоанн 200
Кратет 177, 207, 209, 210, 217, 243, 246, 267, 277, 325
Ксенофонт 68, 216, 225, 230, 269, 335—337
Кумон Ф. 110, 111

Лукиан 164, 173—176, 188, 204, 205, 207—209, 212, 222, 226, 242, 338

Мане Э. 195, 196
Марк Аврелий 13

Ницше Ф. 8, 106, 107, 110, 111, 123, 185, 201, 293, 339
Нострадамус 41, 103, 104, 127, 128, 129

Ориген 291

Парменид 216
Паточка Я. 75, 136
Перикл 131, 158, 320, 334
Пиндар 170
Платон 21, 34, 45—47, 56, 59, 64, 67, 70—72, 82, 103, 104, 107—109, 111, 114, 127, 128, 130, 134—136, 149, 153, 161, 185, 226, 227, 230, 232—235, 239, 240, 262, 287, 320, 323, 330, 334—336, 339, 340, 342
Плиний Младший 13
Плутарх 16, 21, 84, 217, 277, 294
Протагор 149, 162
Псевдо-Ксенофонт 59, 61

Сенека 13, 16, 31
Слотердайк П. 186
Сократ 10, 28, 33, 36, 37, 41, 43, 47, 48, 79, 81—100, 103—122, 125, 128—132, 136, 137, 141—146, 149—161, 165—168, 170, 173, 175—179, 192, 231, 233—236, 244, 246—249, 268, 281, 302, 315, 320—322, 324, 325, 334—341, 344, 346
Солон 84, 85, 89, 93, 94, 151, 153, 155, 219, 320
Софокл 114

Тиллих П. 185, 187
Трасеа Пет 15, 203, 204

Филодем 16, 31
Филон Александрийский 295—299
Флобер Г. 195, 197
Фронтон 13

Шлегель Ф. 201

Эпиктет 15, 164, 173, 174, 178, 240, 241, 253, 259, 260, 276, 280—285, 287, 288, 328, 342
Эпикур 211

Юлиан, император 173, 177, 188, 202, 205, 206, 209, 219, 236

Предметный указатель

Alêtheia 76—79, 94, 99, 113, 175 227—229, 230, 318, 334

Basanos 92, 153, 161, 162
Bios 71, 135, 136, 149, 156, 157, 167—169, 179, 188, 227, 230, 232—236, 239, 244, 254, 273, 309—311, 323, 330

Eleutheria 46, 64, 80, 208
Epimeleia 14, 95, 100, 108, 109, 118, 119, 125—127, 130, 134—136, 140, 141, 157, 159, 160, 161, 165, 310, 320, 321
Êthos 33, 35, 38, 43, 63, 71, 74—79, 94, 146, 197, 233, 269, 309, 317, 318, 322, 334, 344
Exetasis 92, 95, 130, 131, 136

Homologia 117, 118

Logos 71, 91, 113, 115—118, 152, 157, 161, 162, 216, 229, 232, 240, 251, 323, 341

Phronêsis 94, 99, 100, 102, 113
Phusis 35, 38
Politeia 27, 46, 51, 56, 57, 60, 61, 72, 76—79, 318, 334
Psukhê 67, 71, 75, 76, 94, 99, 143, 145, 166—169, 309, 311, 323

Tekhnê 34, 35, 36, 38, 77, 96, 122, 129, 143, 157, 158, 160

Zêtêsis 90, 92, 95, 97

Алетургия 12, 29, 179, 188, 227, 316
Аскетизм 172, 174, 180, 181, 184, 188, 220, 254, 275, 279, 289, 290—293, 304, 305, 308, 320

Веридикция 18, 24, 33—40, 43, 72, 74, 75, 81, 88, 89, 91, 93—98, 113, 122, 129, 130, 132, 144, 151, 154, 164, 167, 168, 177, 281, 286, 287, 316—319

Геометрия 20, 215
Гимнастика 112, 162
Грамматика 20

Демократия 17, 19, 44—65, 67—70, 72, 74—76, 84—98, 232, 317, 318, 324, 330, 338—341, 345
Доминиканцы 39, 189

Искусство 194—197, 326

Кинизм, киники 125, 136, 161, 164, 173—190, 193—198, 200—221,

224, 225—227, 230, 235—237, 241—254, 257, 258, 262, 263, 266—276, 279—293, 296, 302, 303, 308, 310, 320, 322, 324—329, 337, 338, 340—342, 345
Контрреформация 190

Нигилизм 192, 197, 198

Остракизм 43, 61, 62, 339

Педагогика 15, 71, 77, 181
Пифагорейство 13, 107, 108, 133
Практика
аскетическая 188
бедности 217, 275
веридикции 164
демократии 45, 48
дискурсивная 12
испытания души 131
кинетическая 172, 173, 189, 196, 211, 213, 279, 286, 287
медицинская 15
политическая 17, 190, 194. 197
революционная 191
редукционистская 179
религиозная 180, 190
себя 14, 18, 309
социальная 329
существования 135
уголовная 13
философская 128, 135, 177, 211, 244, 269
христианская 303
художественная 201
этическая 338

Реформация 190, 275, 329
Риторика 22—24, 38, 138, 282

Сексуальность 13, 289, 348, 349
Скептицизм 180, 185, 197, 198, 324
Софист 36, 97, 138, 188, 271, 272, 278, 336
Стоицизм 172, 173, 185, 218, 219, 283, 287, 288, 324, 340, 348
Субъект 12, 16—18, 20, 24, 29, 38, 57, 75, 133, 181, 308, 309, 316—318, 322, 334, 342
безумный 12
говорящий 12
моральный 17, 43, 74, 76—79
преступный 12
Субъективация 316, 319, 323, 327, 334, 349
Субъективность 169, 182, 319

Тирания 69, 84, 94, 232, 341

Фаблио 194

Эпикуреизм, эпикурейство 173, 185 205, 211, 218, 219, 244, 324, 328, 329, 342, 344

Содержание

Франсуа Эвальд и Алессандро Фонтана. Вместо предисловия 5

Лекция 1 февраля 1984 г. Первый час 10

Эпистемологические структуры и алетургические формы. — Генеалогия исследований parrêsia: *практика высказывания истины о себе. — Основная характеристика себя:* parrêsia. *Напоминание о политическом происхождении понятия. — Двойная ценность* parrêsia. *— Структурные характеристики: истина, долг и риск. — Паресиастический договор. —* Parrêsia *versus* риторика. *—* Parrêsia *как особая модальность высказывания истины. — Дифференциальное исследование двух других способов говорить правду в античной культуре: пророчество и мудрость. — Гераклит и Сократ.*

Лекция от 1 февраля 1984 г. Второй час 33

Высказывание истины профессионалом. — Паресиастический предмет высказывания истины: êthos. *— Четырехсоставное высказывание истины у Сократа. — Философское высказывание истины как артикуляция функций мудрости и* parrêsia. *— Наставничество и университет в Средние века. — Новая комбинаторика высказывания истины. — Реконфигурация четырех модальностей веридикции в современную эпоху.*

Лекция от 8 февраля 1984 г. Первый час 43

Еврипидовская parrêsia: *привилегия гражданина по рождению. — Критика демократической* parrêsia: *вредна для города, опасна для того, кто ее осуществляет. — Политическая сдержанность Сократа. — Вызов-шантаж Демосфена. — Невозможность нравственного ориентирования при демократии: при-*

мер «Конституции афинян». — Четыре принципа греческой политической мысли. — Платоновский переворот. — Аристотелевское сомнение. — Проблема остракизма.

Лекция от 8 февраля 1984 г. Второй час 67

Правда и тиран. — Пример Гиерона. — Пример Писистрата. — Psukhê как место нравственной дифференциации. — Возвращение к VII письму Платона. — Обращение Исократа к Никоклу. — Превращение демократической parrêsia *в* parrêsia *автократическую. — Специфика философского дискурса.*

Лекция от 15 февраля 1984 г. Первый час 81

Опасность забыть о себе. — Отказ Сократа от политической ангажированности. — Солон перед Писистратом. — Демон Сократа. — Опасность для жизни: история Аргинусских стратегов и саламинца Леона. — Дельфийский оракул. — Ответ Сократа оракулу: проверка и расследование. — Цель: забота людей о себе. — Неустранимость сократовской веридикции. — Сугубо этическое проявление parrêsia. *— Цикл Сократовой смерти как нравственное основание заботы о себе.*

Лекция от 15 февраля 1984 г. Второй час 103

Последние слова Сократа. — Основные классические интерпретации. — Неудовлетворенность Дюмезиля. — Жизнь — это не болезнь. — Версии Виламовица и Кумона. — Критон, исцелившийся от расхожего мнения. — Мнение, принимаемое за болезнь души. — Возражения Кебета и Симмия против бессмертия души. — Единомыслие душ в речи. — Возвращение к заботе о себе. — Завещание Сократа.

Лекция от 22 февраля 1984 г. Первый час 125

Этимологическое рассмотрение epimeleia. *— Метод Дюмезиля и область его применения. — «Лахет» Платона: основания выбора. — Уговор о вольности. — Проблема воспитания детей. — Противоположные суждения Никия и Лахета о демонстрации силы. — Вопрос о технических навыках по Сократу. — Переворачивание диалектической игры у Сократа.*

Лекция от 22 февраля 1984 г. Второй час 149

Сократ и непрестанное испытание себя. — Bios *как объект сократовской* parrêsia. *— Симфония речей и поступков. — Заключение диалога: Конечное подчинение logos'у.*

Лекция от 29 февраля 1984 г. Первый час 164

Круг истины и мужества. — Сравнение «Алкивиада» и «Лахета». — Метафизика души и эстетика существования. — Истинная жизнь и жизнь прекрасная. — Артикуляция высказывания истины образом жизни в кинизме. — Parrêsia *как основная черта киника: тексты Эпиктета, Диогена Лаэртского, Лукиана. — Определение отношения между высказыванием истины и образом жизни: инструментальная функция / функция редукции / функция испытания. — Жизнь как сцена истины.*

Лекция от 29 февраля 1984 г. Второй час 184

Гипотезы о потомстве кинизма. — Религиозное потомство: христианский аскетизм. — Политическое потомство: революция как стиль жизни. — Эстетическое потомство: современное искусство. — Анти-платонизм и анти-аристотелизм современного искусства.

Лекция от 7 марта 1984 г. Первый час. 200

Библиографические замечания. — Два противоположных кинических персонажа: Деметрий и Перегрин. — Два противоположных представления о кинизме: надувательство или универсалия философии. — Доктринальная узость и общественная широта кинизма. — Киническое воспитание как основание жизни. — Тема двух дорог. — Традиционность доктрины и традиционность существования. — Философский героизм. — «Фауст» Гёте

Лекция от 7 марта 1984 г. Второй час 226

Проблема истинной жизни. — Четыре смысла истины: не сокрытое; не приукрашенное; правое; непреложное. — Четыре смысла истинной любви у Платона. Четыре смысла истинной жизни у Платона. — Девиз Диогена: «Перечеканивай монету».

Лекция от 14 марта 1984 г. Второй час 239

Жизнь без утайки: стоическая версия и киническая переоценка. — Жизнь без примеси в ее традиционной интерпретации: независимость и чистота. — Киническая бедность: реальная, деятельная, неопределенная. — Стремление к бесчестию. — Киническое самоуничижение и христианское смирение. — Киническое переворачивание прямой жизни. — Скандал животного состояния.

Лекция 21 марта 1984 г. Первый час 257

Киническое превращение истинной жизни в иную жизнь. — Суверенная жизнь в традиционном смысле: независимый и исключительный мудрец. — Тема философа-царя. — Киническое превращение: противостояние Диоген/Александр. — Похвала Гераклу. — Идея философской борьбы. — Царь-насмешник. — Скрытый царь.

Лекция 28 марта 1984 г. Первый час 279

Два аспекта кинической жизни как жизни суверенной: довольство и демонстрация истины. — Киническая позиция: соответствие истине, познание себя и надзор за другими. — Изменение себя и мира. — Переход к христианскому аскетизму: преемственность. — Расхождения: другой мир и принцип послушания.

Лекция 28 марта 1984 г. Второй час 295

Употребление термина parrêsia *в первых пре-христианских текстах: человеческие и божественные модальности. —* Parrêsia *в Новом Завете: вера и раскрытие сердца. —* Parrêsia *у Отцов Церкви: дерзость. — Развитие анти-паресиастического полюса: подозрительное познание себя. — Истинная жизнь как условие достижения другого мира.*

Фредерик Гро. Обстановка курса 313

Послесловие переводчика 332

Именной указатель 351

Предметный указатель 353

Мишель Фуко

МУЖЕСТВО ИСТИНЫ
УПРАВЛЕНИЕ СОБОЙ И ДРУГИМИ II

Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс
в 1983—1984 учебном году

Редактор издательства *О. В. Иванова*
Художник *П. Палей*
Технический редактор *О. В. Новикова*
Компьютерная верстка *Т. Н. Поповой*

Подписано к печати 24.06.2014. Формат 60 × 84 1/16.
Бумага офсетная. Гарнитура Таймс. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 20.9. Уч.-изд. л. 19.5. Тираж 3000 экз. Тип. зак. № 3196

Санкт-Петербургская издательско-книготорговая фирма «Наука»
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1
E-mail: main@nauka.nw.ru
Internet: www.naukaspb.com

Первая Академическая типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

ISBN 978-5-02-037148-4

АДРЕСА МАГАЗИНОВ «АКАДЕМКНИГА»

Магазины с отделами «Книга—почтой»

119192 Москва, Мичуринский проспект, 12, корп. 1;
(код 495) 932-78-01
Сайт: **http://LitRAS.ru/**; e-mail: **okb@LitRAS.ru**
199034 Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1;
(код 812) 328-38-12; e-mail: **naukaspb1@yandex.ru**

Магазины «Академкнига» с указанием букинистических отделов

664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 298;
(код 3952) 42-96-20; akademkniga@list.ru
660049 Красноярск, ул. Сурикова, 45;
(код 3912) 27-03-90; akademkniga@bk.ru
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7;
(код 499) 124-55-00 (Бук. отдел)
119192 Москва, Мичуринский проспект, 12;
(код 495) 932-74-79 (Бук. отдел)
127051 Москва, Цветной бульвар, 21, строение 2;
(код 495) 621-55-96 (Бук. отдел)
101000 Москва, Б. Спасоглинищевский пер., 8, строение 4;
(код 495) 624-72-19 (Бук. отдел)
142290 Пущино Московской обл., МКР «В», 1;
(код 49677) 3-38-80
191104 Санкт-Петербург, Литейный проспект, 57;
(код 812) 272-36-65; academkniga.spb@bk.ru
(Бук. отдел)

Коммерческий отдел, г. Москва
Телефон для оптовых покупателей: (код 499) 143-84-24
Сайт: http://LitRAS.ru/
E-mail: info@LitRAS.ru
Склад, телефон: (код 495) 932-74-71
Факс: (код 499) 143-84-24

Лекционный курс «Мужество истины», прочитанный Мишелем Фуко в Коллеж де Франс в 1983–1984 учебном году, представляет собой продолжение курса предыдущего года «Управление собой и другими». Развивая характерную для последнего периода его творчества тематику «заботы о себе», философ предлагает пересмотр своих прежних работ, очерчивая итоговую триаду своих приоритетных исследовательских объектов: знание–власть–субъект. Настоящий лекционный курс стал последним, поскольку через несколько месяцев по его окончании деятельность Фуко была прервана смертью. Предназначается философам, историкам и всем, кто интересуется интеллектуальной культурой Франции.